

المركز القبطى للدراسات الإجتماعية

مبدأ المواطنة

دراسات ومقالات



د. وليم سليمان قلادة

٣ سلسلة المواطنة

بطريركية الأقباط الأرثوذكس
أسقفية الخدمات العامة والإجتماعية
المركز القبطى للدراسات الإجتماعية

المركز القبطى للدراسات الإجتماعية

سلسلة المواطنة
[٣]

مبدأ المواطنة

دراسات ومقالات

الجزء الأول

دكتور
وليم سليمان قلاده

مايو ١٩٩٩

إن المواطن الأثينى لايهمل شئون الدولة بحجة إنشغاله بشئون أسرته. بل إن المنهمكين منا فى أعمالهم لاتنقصهم الفكرة السليمة عن الشئون السياسية وإن المواطن الذى لايعنى بالمسائل العامة لا نرى فيه رجلاً منعدم الضرر، بل رجلاً منعدم الفائدة.

بركليز الأثينى

الكتاب : مبدأ المواطنة دراسات ومقالات

المؤلف : دكتور / وليم سليمان قلادة

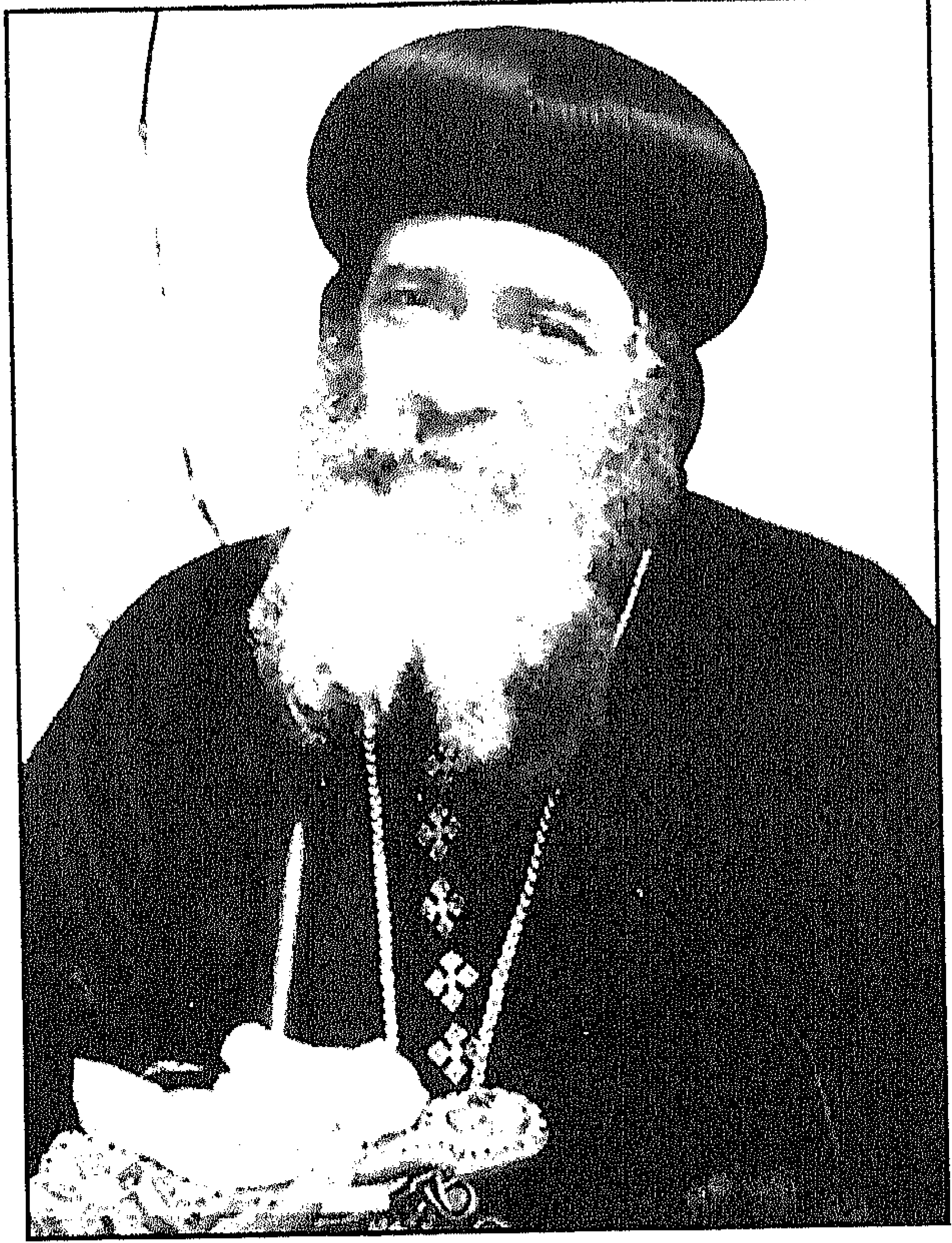
الناشر : المركز القبطى للدراسات الإجتماعية - أسقفية الخدمات العامة والإجتماعية

تصميم الغلاف : الفنان رؤوف عياد

الكومبيوتر وفصل الألوان : مكتب سكانينج هاوس ت : ٢٤٥٣٥٧٧ - ٢٤٧٠٢٥٠

المطبعة : مكتب النسر للطباعة ت: ٢٤٢٠٩٧١

رقم الايداع بدار الكتب ٧٩٦٨ / ١٩٩٩



قداسة البابا شنوده الثالث

«إن مصر ليست وطناً
نعيش فيه، ولكن وطن
يعيش فينا»

تقديم المركز القبطى للدراســات الإجتماعيــة

منذ أن تأسس المركز القبطى للدراسات الإجتماعية (١٩٩٤)، تحتل قضية "المواطنة" المكان الأبرز فى توجهات المركز، وفى هيكليته البحثية، حيث تتضمن وحدة بحثية تحمل إسم "وحدة المواطنة"، ايمانا من المركز بأن "المواطنة" هى القيمة الجديدة بالدراسة والتأمل، وهى المدخل الطبيعى لتطور الجماعة الوطنية. فالمواطنة تحمل فى جوهرها كقيمة عليا فى حياة المجتمعات، المساواة بين الجميع، كذلك التمتع الطبيعى بالحقوق بأبعادها: الإقتصادية، والإجتماعية، والثقافية، والسياسية. وما النصوص الدستورية والقانونية إلا تعبيرات يتم التوافق عليها بين المواطنين لكفالة وتنظيم المساواة من جهة، ووصول الحقوق لهؤلاء المواطنين من جهة أخرى.

وفى يقيننا أن كل جهة أيا كان نوعه: إقتصادى، أو إجتماعى، أو سياسى، أوثقافى، أن لم يكن موضوعه الرئيسى المواطن، وإطار عمله الجماعة الوطنية، فأن ذلك يعنى عمليا أن هذا الجهد إنما هو موجة لشخص أو فئة أو طبقة، وليس للمواطن ـ الجماعة الوطنية. "فالتنمية أن لم تكن من أجل المواطنة..، والديمقراطية أن لم تكن من أجل المواطنة..، وهما..، التنمية والديمقراطية، جناحا التقدم للمجتمع، فالخلل سوف يلحق بهذا المجتمع لا محالة. كذلك إن لم تتطور الرؤى والإجتهادات على المستويين الدينى والفكرى وعلى نفس المستوى الممارسات والسلوكيات في إتجاه تدعيم المواطنة، فأن وضعية الشعور بالغبن واللامساواة تسود وتطغى.

من هنا كان الإهتمام بمحاولة تأصيل مفهوم المواطنة ومحاولة تتبع مسار حركة المفهوم على الصعيدين المصرى والعالمى، كذلك رصد الإشكاليات التي تواجه المواطنة والإلتباسات التى تحيط بها. لذا عملت وحدة المواطنة بالمركز القبطى للدراسات الإجتماعية على أن تفتح الباب لدراسة هذا الموضوع، فكانت هذه السلسلة: سلسلة المواطنة والتى صدر منها حتى الأن مايلى:

(١) المواطنة. تاريخياً. دستورياً. فقهياً.

(٢) المشاركةالوطنية للأقباط فى العصر الحديث.

وهاهو الكتاب الثالث فى هذه السلسلة. " مبدأ المواطنة.. دراسات ومقالات" للأستاذ الدكتور وليم سليمان قلادة ليكون بمثابة مرجع أساسى، يمكن القول أنه الأول من نوعه ليس فقط فى المكتبة المصرية بل في المكتبة العربية خاصة وأن موضوع المواطنة لم يزل مبحثا غائبا فى مناهج العلوم الساسية المصرية، كذلك فإن عدد الصفحات التى كتبت فى هذا المجال ما زال نادرا.

إن هذا الكتاب "مبدأ المواطنة.. دراسات ومقالات"، والذى يتناول عددا من المباحث التى تؤصل لمفهوم المواطنة وتتبع مسار المواطنة فى الخبرة المصرية، يفتح آفاقا ممتدة فى هذا المجال سوف تعقبه، ولا شك، مساهمات وإجتهادات أخرى كثيرة تحقق هدف المركز القبطى للدراسات الإجتماعية فى المشاركة فى بناء واقعنا المصرى المعاصر من أجل مستقبل أفضل للجماعة الوطنية المصرية.

سمير مرقس
مستشار المركز القبطى
للدراسات الإجتماعية

مايو ١٩٩٩

مقدمــة

كلمـات ثلاث يمكن أن تكون تركـيزاً مكثـفاً للمحـاور الرئيسـية التى تدور حـولها الدراسات والمـقالات التالـية. وهى محـاور مترابطـة ترابطاً وثيـقاً - بحيـث أنه يمكن إعتبارها محوراً واحداً له عدة جوانب:

■ مقـومات الكيان المصـرى وهى بمثابة الـبيئة الحـاضنة التى تنمـو فيها شـجرة المواطنة. ولابد هنا أن أشير إلى مؤلف العالم المفـكر المصرى العظيم جمال حمدان. لقد تعلمت واقتبست منه الكثير.

■ التـعـددية الديـنيـة فى إطار وحـدة الشـعب المـصرى - الـوحدة الجـغـرافيـة والاجتماعية والسياسية والاقتصاديـة والثقافية. وفى حقيقة الأمر - يدخل هذا المحور ضمن مقومات الكيان المصرى.

■ الحركة المصرية الوطنية والدستورية.

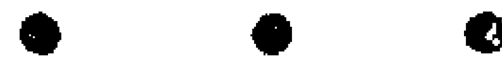
فبـعد إيضـاح معنـى المواطنة، يجـئ محور المـقومات، ثـم عرض لأصول الـوحدة ومراحل الحركة التى تم من خلالها إستخلاص صفة المواطنة لكل من ينتمى إلى أرض مصـر - فصـارت وطنه. (المـوضوعـات ٤ و ٥ و ٦). وفى الموضـوع السابـع شرح تفصيلى لكيفية تفاعل المحاور الثلاثة لاستخلاص هذه الصفة.

وفـى الموضوع العاشـر تخصيص لقواعد عملية الحـوار - اللقاء بين الأديان. وهو ما يحـدث بصورة تلقـائية مسـتمرة وعمـلية فى حيـاة التعدد الـوثامى التى يحـياها المصريون على أرضهم.

ولأن مفهـوم المواطنة يجب أن يسود الحيـاة المصرية، فى مجال الحكـم والإدارة كما فى العلاقات الإجتماعية بين البشر - ففى الموضوع الثانى عشر برنامج لتطبيق ثقافة المواطنة.

وفى الموضوع الأخير حكاية مواقف تاريخية لمواطن مصرى متميز فى مواجهة المعتدين على حقوق المواطنة للمصريين.

وفى الدراسات والمقالات أفكار وفقرات مكررة، فقد كتبت ونشر بعضها فى مناسبات شتى متباعدة، كنت فى كل مرة أؤكد ما سبق أن انتهيت إليه.



فى الثلاثينات من القرن العشرين كان بكلية الحقوق بالجامعة المصرية فريق رائع من الأساتذة - لكل منهم تأثيره الخاص على تلاميذه. وفى العام ١٩٣٩ حاضرنا واحد منهم بضعة شهور قبل أن ينقل قاضياً بالمحاكم المختلطة: الأستاذ الدكتور حلمى بهجت بدوى. كنت فى السنة الأولى. ولكننى عرفته بالأكثر بعد التخرج وبداية إعدادى لرسالة الدكتوراه. كان كتابه فى القانون المدنى "أصول الالتزامات" نقلة حقيقية فى تكوينى القانونى كدارس وكاتب: وجدت فيه عمق التفكير، وجدة التناول، وتناسق الاستدلال ودقة التعبير. وكان تأثيره علىّ كبيراً؛ أذكر ليلة سهرت فيها طويلاً مع هذا الكتاب المتميز حتى لم أعد قادراً على الاستمرار، فنمت. وفى تلك الليلة رأيت فيما يرى النائم أننى أقرأ أحد المراجع القانونية الفرنسية، ولكننى فوجئت بأن المجلد كله مكتوب كنوتة موسيقية، وإذا بى أنطلق فى الغناء طبقاً لما هو مدون فى النوتة طوال الليل كواحد من مغنى الأوبرا الماهرين... لقد تحول القانون فى كيانى إلى موسيقى، مع أننى حتى اليوم لا أستطيع التمييز بين علاماتها...

وفى بداية إعداد الرسالة، كانت ثمة مغامرة فكرية تهيبت أن أخوضها، لأنه كان لى فيها رأى يخالف الشائع فى كتب الفقه. واحتجت إلى من يهدينى، وسألت معونته. فطلب منى ملخصاً لما أرى. واستغرق ذلك منى شهوراً سته وقرأ

الأستاذ الدكتور حلمى بهجت بدوى ما كتبت - وكان فى عدد من الصفحات ليس بقليل. وكتب التعليقات، وتناقشنا. وشجعنى. ومضيت فى الدراسة على اطمئنان.

ثم إن شيئاً فى الصفحة الأولى من كتابه الثمين بهرنى، وتحدثت عنه مع الأصدقاء. وإننى إذ أحيى هذا الأستاذ القدوة الأصيل الذى فقدته مصر فجأة وهو يتولى منصباً بالغ الأهمية - فى ظروف حرجة، أستعير منه الإهداء الذى وضعه فى الصفحة الأولى لمؤلفه، فأقدم الأفكار المتواضعة التالية - وأعترف هنا بفضل من استفدت منهم ونقلت عنهم وهو كثر. وعلى العموم فما أقدمه هنا هو جهد المقل الفقير - أقدم هذه الصفحات مثل أستاذى الراحل الكريم:

إلى كل من أحب العلم لوجه الله

وليم سليمان قلادة

معنى المواطنة

حقـوق الإنسان نوعـان: الحقوق المدنـية والحقـوق السياسـية. الأولى تهـدف إلى ضمان مجـال شـخصى لكل عضو فى الجـماعة يمارس فيه بحرية نـشاطاً خاصاً دون تدخل من الغير أو مـن الدولة طالما أنه لم يرتكب ما يخالف القـانون. مثل حرية الرأى وحرمة المنزل وحق الملكية.

أما النـوع الآخر من الحقـوق فهو أكـثر فاعلـية- إذ تضمـن لصاحبـها المسـاهمة الإيجابيـة فى ممارسة السلطـة العامة فى بلاده- من خـلال المشاركة فى مـؤسسات الحكم السياسية والقانونية والدستورية.

ولا تكون صفة المواطنة إلا لمن تكون له- طبقاً للدستور والقانون، هذا النوع الثانى من الحقوق- أى أن المواطن هو الذى يشارك فى حكـم بلاده. أما الأفراد المقيمون على أرضها، والذين يـجبرون على الأنصياع لـلأوامر الصادرة دون أن يسهمـوا بشكل ما فى إعدادها وإصـدارها، مثل الأجانـب- هؤلاء السكان، مع إمكانيـة تمتعهم بـالحقوق المدنية، لا يمكن إعتبارهم مواطنين. أى أعضـاء أصــلاء فى الجماعة السياسية يساهمون فى توجيه حياتها.

هكذا يمكن القول بأن النوع الأول من الحقوق هى حـقوق الإنسان بصفة عامة. أما النوع الثانى فهى حقوق المواطن.

ويعتبر وعى الإنسان بأنه مواطن أصيل فى بلاده وليس مجرد مقيم يخضـع لنظام معين دون أن يشارك فى صنع القرارات داخل هذا النـظام- هذا الوعى بالمواطنة يعتبر نقطة البدء الأساسـية فى تشكيل نظرته إلى نفسه وإلى بلاده وإلى شـركائه فى صفة المواطنة.

فعلى أســاس هذه المشاركة يـكون الإنتماء إلى الـوطن. ومن خلال المشاركـة تأتى المساواة، فـلكل مواطن نـفس الحقوق وعـليه نفس الـواجبات، فلـصفة المواطـنة ثلاثة أركان: الانتماء للأرض، والمشاركة، والمسـاواة أى الندية، ومن ثم يأتى جهد الشخص فى إطار الجماعة السياسية لممارسة صـفة المواطنة والتمسك بها، والدفاع عنها. وحين

تنجح الجماعة فى حركتها الوطنية والدستورية، أى حين تنجح الجماعة فى استخلاص حقوق الوطن والمواطن تتبدى «اللحظة الدستورية» فتتحول الأرض إلى «وطن»، والإنسان الذى يحيا عليها ويشارك فى صياغة حياتها إلى «مواطن». حينئذ يسجل مضمون هذه اللحظة فى وثيقة هى «الدستور».

واللحظة الدستورية هى التعبير عن «الشرعية» التى سندها حركة الجماعة، والمطلوب إذن أن يعيش المجتمع فى لحظة دستورية دائمة، ذلك أنه كى تواصل الحياة فى المجتمع على أساس مبدأ الشرعية، لابد أن ينطوى كل قانون أو لائحة أو قرار أو عمل يصدر عن السلطة، بل عن أى مواطن أو مجموعة من المواطنين- لابد أن ينطوى هذا كله على مضمون اللحظة الدستورية، فيكون استعادة لحضورها وإستمراراً لها.

وتبزغ اللحظة الدستورية حين تنجح الجماعة فى حركتها الوطنية والدستورية.

إن كلمة «حركة» هنا مقصودة وهامة.

ذلك النظام الدستورى الأصيل والفعال لا يقوم فى جماعة مجرد إعلان مبدأ أو نص موضوع أو مستورد من المكان أو من الزمان- كما أنه ليس نتيجة تستخلص من بناء نظرى،. بل إن هذا النظام لا تصبح له وة وفاعلية إلا إذا كان تسجيلاً لإنجازات حركة تجرى علي صعيد الواقع- تسود فيها العناصر ذات الوعى والإرادة- من أجل استخلاص حقوق المحكومين، وإذ تصل الجماعة من خلال حركتها إلى إجماع، يصير التعبير عنه فى نص.

وإذن- فلا يكفى للقول بثبوت الحقوق السياسية لأعضاء جماعة معينة وجود «نصوص» تقرر ذلك فى وثيقة خاصة كالدستور أو إعلانات الحقوق. فقد لوحظ أن العديد من الدول لها دساتير تتضمن نظماً سياسية مثالية، وقوائم لحقوق يُفترض أن يتمتع بها رعايا تلك الدول- فى حين أن هذا أبعد ما يكون عن ما يطبق فى الواقع. ومن ثم جاءت التفرقة بين «الدستور- البرنامج» الذى يتضمن شيئاً مرجواً فى المستقبل القريب أو البعيد، ولا ينظم علاقات، حقوقاً وإلتزامات، كائنة بالفعل- وبين «الدستور- القانون» الذى يعبر عن حقيقة واقعية، فيكون من الطبيعى أن تطبق أحكامه بإنتظام واضطراد كما هو الشأن فى قواعد القانون الوضعى. والرأى أنه لا يسوغ إطلاق إسم «الدستور» بالمعنى الفنى لهذه الوثيقة إلا على هذا النوع الأخير،

أما مجرد تجميع نصوص برنامجية لتكون «دستوراً» فإنه يكون مسخاً للمفهوم الأصيل لهذه الوثيقة، لأنها لم تأت تعبيراً عن حركة تمت فى الواقع.

وهكذا تكون المرجعية فى التنظيم الدستورى وفى الحياة السياسية والدستورية هى «الحركة»، وآثارها، ومنطقها.

وإذن فلكى نتبين نشأة مفهوم المواطنة فى مصر علينا أن نتابع الحركة الدستورية المصرية، لكى نعرف متى وكيف بزغت اللحظة الدستورية المنطوية على إقرار مبدأ المواطنة صفة لكل مصرى.

وثمة حقيقة أساسية فى التاريخ المصرى وهى أن «الأنفصال القاطع» بين الحكام والمحكومين، إستمر على مدى مئات- آلاف السنين، إن خطاً أفقياً حاسماً- حاجزاً يقسم المجتمع المصرى إلى شريحتين: أعلى الخط الفاصل يجثم الحكام، يتمسكون بأسانيد يمارسون على أساسها إخضاع المحكومين ويبررون بها فى مواجهتهم سلطتهم بما يضمن بقاء هذه السلطة فى أيديهم وإستمرار تداولها فيما بينهم طبقاً للنظم التى أقاموها لتأبيد مراكزهم. هذه الأسانيد والنظم التى يقيمون شرعية الحكم طبقاً لها هى مضمون «فقه[1] الحكام».

وأسفل الحاجز يقر المحكومون «أهل الأرض» [2] بجميع مكوناتهم- ولهم أيضاً مفاهيمهم وتوجههم وعلاقاتهم ببعضهم البعض وبالحكام. وهم ليسوا قابعين أسفل الحاجز فى سكون، بل ثمة حركة تتراكم مقوماتها الجغرافية والإنتاجية والحضارية والفكرية- ينهض بها المحكومون وتنطلق من شعورهم بالظلم الذى يمارسه عليهم الحكام فيرفض المحكومون الخضوع لفقه الحكام ويصممون على إختراق حاجز السلطة وإحتلال مراكز الذين يحكمونهم بالقهر. ويقوم بين المحكومين عقد إجتماعى صريح أو ضمنى يقر حقوقهم وإلتزاماتهم فى المستقبل، على أساس المشاركة والمساواة أى الندية. وتمضى الحركة قدماً وتنجز فى هذا التوجه خطوات متتالية وإن فى بطء- هذه المقومات والمفاهيم والتوجهات والعلاقات وآليات الحركة- هذا كله هو مضمون «فقه المحكومين».

(١) فقه (بفتح الفاء وكسر القاف) الشئ فقِها أى فهمه.

(٢) التعبير الذى استخدمه عمرو بن العاص عن المصريين فى رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب.

ويبدو واضحاً أن تكوين كل شريحة على جانبى هذا الحاجز، ومفاهيمها والعلاقات فى داخلها ووظيفتها وأهدافها ونظرتها إلى نفسها وإلى الآخر وإلى البلد الذى تقيم فيه- هذا كله يختلف نوعياً عن ما لدى الشريحة الأخرى. وغنى عن البيان أن الفرق بين الشريحتين جعل شعور أهل الأرض المحكومين المصريين بالوحدة والتميز والخصوصية أمراً طبيعياً.

وحين تنجح الحركة الدستورية- الوطنية فى إختراق حاجز السلطة ليجلس المحكومون معاً فى مراكز السلطة، ويتبدى إجماع الشعب حول منطلق لمشروع وطنى للنهضة، ويبدأ إعمال مضمون العقد الإجتماعى الذى قام بين المحكومين أثناء حركتهم- فثمَّ «اللحظة الدستورية»- لحظة الحق فى التاريخ المصرى، تتحول فيها الأرض إلى «وطن» ويتحول الإنسان الذى يحيا عليها ويشارك فى حركتها إلى «مواطن». وحينئذ تُسجل إنجازات هذه اللحظة فى وثيقة هى الدستور الذى يعبر عن الإجماع الوطنى. وكما راكم أهل الأرض معاً أثناء فترة القهر والكفاح فقه المحكومين فإنهم يصيغون بعد نجاح حركتهم «فقه المواطنة» بعنصريها الأساسيين : المشاركة والمساواة.

ويمكن إيجاز التاريخ السياسى المصرى فى عبارة واحدة: إنه «مسار إختراق المحكومين لحاجز السلطة وجلوسهم فى مراكز الحكام».

إذن فالنظام الدستورى وجوهره مبدأ المواطنة، هو تعبير عن حركة المحكومين لعبور حاجز السلطة. فيكون السؤال المطروح هو متى تم هذا العبور الذى أدى إلى نشأة مبدأ المواطنة- وكيف.

وفى حقيقة الأمر فإن العلاقة بين مكونات الجماعة المصرية- الأقباط والمسلمين، لم تحدد فى العصر الحديث على أساس نصوص مسبقة، أو فى صياغات مجردة، أو عن طريق فحص مباشر لهذا الموضوع بين هذه المكونات. فالحقيقة التى يكشف عنها التاريخ المصرى أن هذه العلاقة أفصح عنها مسار الحياة العامة المشتركة التى مارستها الجماعة كلها فى المجال الإجتماعى والسياسى والإقتصادى والثقافى، وهى حركة لها عمقها التاريخى والوجدانى والحضارى المتأصل فى مقومات الكيان المصرى. فالمواطنة فى مصر سندها ليس النص أو النظرية بل الحركة التى قامت بها الجماعة بكل مكوناتها.

إننا نفتش عن الجذور الدفينة للحركة الدستورية- الأصول الجنينية لمفاهيمها، فى طبقات الوجدان والوعى التاريخية لدى المصريين. فالظلم والحرمان من الحقوق قديم فى مصر- وأيضاً الرفض والمقاومة والسعى إلى التغيير. إن العمل لإقامة جماعة يتحقق فيها العدل «لأهل الأرض» لم يتوقف قط من جانب المصريين، نعم إن مسيرة الشعب مضت ترسب فى صبر وأناة أسس هذا المستقبل على مدى قرون مستطيلة ولكن الاستمرارية لم تنقطع، والمسعى لم يفشل. لابد إذن من الالتصاق الشديد بالأرض الصلبة التى للخبرة التاريخية- وبدون ذلك يظل الدستور قشرة فوقية موضوعة على سطح المجتمع، وليس ثمرة نابعة من أرض متغلغلة جذورها فى أعماقها. على الدراس أن يمتحن خبرة حركة الجماعة وأصولها ومراحل تطورها- ومن ذلك كله يستخلص أسس التنظيم الدستورى وفى الجوهر منه مبدأ المواطنة. هذا- وإن نضوج التجربة المصرية ورسوخها هذا كله يأتى من أن كل مرحلة من مراحلها تستغرق فترة زمنية مستطيلة تتراكم فيها خبرة المرحلة وئيداً- حتى إذا جاءت مرحلة جديدة لم تدخلها مصر من فراغ أو تدخلها كصفحة بيضاء مستسلمة لمن يضع فيها ما يشاء بإرادته المطلقة، بل تضم ما تكتسبه من جديد إلى الذى لديها من قبل. ولا يتم هذا في تراكم سكونى لطبقات جامدة مصمته، بل يحدث تفاعل حيوى بين القديم الموروث وما يأتى بعده ليتحد به فيصبح بدوره جزءاً من الموروث. ليكون التغيير الذى يتحقق بهذا التدرج الوئيد الثابت الخطى- تركيباً مصرياً متميزاً بذاته. قادراً على الارتباط فى كيانات أكبر يفرز فيها آثاره الحضارية كنموذج رائد لاحترام حقوق الإنسان ووحدة البشرية.

هكذا تأتى لحظة الحق فى مسار الحركة الدستورية المصرية. هذه هى اللحظة الدستورية التى تمثل «القمة فى تاريخ تطورى طويل ومعقد للغاية».

هذه اللحظة هى البؤرة التى منها تصدر، وإليها ترجع، ولها تخضع- كل تفصيلات الحياة الدستورية للكيان المصرى الموحد. وهى المعيار المرجعى الذى يتجه نحوه مسار الحركة، وعلى أساسه تقيّم الأحداث والنظم. وهى العنصر الأساسى فى الذاكرة الوطنية الذى يجب أن يكون حاضراً فى كل قرار أو فعل من جميع مؤسسات الجماعة، وفى العلاقات بين مكوناتها وأعضائها.

ومن ثم يتـقن المواطنون «ملكة الحكـم» تتأصل فى علاقاتـهم بالحاكم وببعـضـهم البعض «الأخلاق الدستورية»- حسبما عبر عن ذلك أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد(٣).

ومن المسلم به أن النظام الدستورى بالمفهوم الـصحيح- أى الذى هو نتيجة لحركة من المحكومين لإختراق حاجز السلطة وإقـامة نظام شرعى- هذا النظام يتعين أول كل شئ أن يصـدر عن مفهـوم للإنسان يحـفظ له كرامتـه ويضمن حقـوقه فى مخـتلف المجالات. فـحركة المحكـومين تنطلق أسـاساً فى مواجـهة نظام يـهدر كرامـة الإنسان والأرض وينفى حقوقهما وتجهد لإقامة نظام جديد يصحح الأوضاع.

(١) الجريدة ٢٠ مارس ١٩٠٧، و١٧ مايو ١٩٠٨ .

انظر صفحات مطوية ص ٨ و ١٣٦،١٧ ومبادئ فى السياسة والاجتماع ص٦٦،٦٢ .

مقومات الكيان المصرى

ذكرنا من قبل أنه بسبب الانفصال القاطع بين الحكام والمحكومين، فإنه يكون لهؤلاء وهم يعيشون معاً تحت حاجز السلطة مفاهيمهم وقيمهم وتوجهاتهم وعلاقاتهم ببعضهم البعض وبأرضهم وبالحكام، كما تكون لهم نظرتهم الخاصة إلى مستقبلهم. وقلنا أن هذه المفاهيم والتوجهات تختلف عما لدى الحكام. وذكرنا أن الفرق بين الشريحتين جعل شعور مكونات أهل الأرض المحكومين المصريين-بالوحدة والتميز والخصوصية أمراً طبيعياً. وهنا نجد المقومات الأصلية للكيان المصرى. إن هذه المقومات تمثل البيئة الخاصة لحركة الجماعة. ونحن نعنى بهذه المقومات العوامل المادية والمعنوية التى صنعت منذ فجر الزمان وعلى امتداده الكيان المعروف باسم «مصر»، فالمتابع المتأنى للتاريخ المصرى يجد أمامه معطيات طبيعية وبشرية وتنظيمية وحضارية مستمرة ومتطورة صارت هى العناصر التكوينية للكيان المصرى، هذه المقومات تستقر أكثر عمقاً وتجذراً من المفهوم التقليدى للبنية التحتية.

أن هذه المقومات يشملها رضا أهل الأرض بالحياة المشتركة، فثمة تطابق إرادة أعضاء الجماعة للعمل على تحقيق هدف موحد: فالمجتمع فى جوهره ظاهرة ذات طبيعة معنوية تنطوى على الوعى الجمعى الذى يضم أعضاء الجماعة. بهذا يتحول التجمع إلى مجتمع متضامن يواجه التحديات موحداً ويتغلب عليها. والمهم هنا أن هذا الرضا يتواصل ويجري دوماً إقراره وتدعيمه بالحياة المشتركة وبالحركة المستمرة، فليس الأمر وحسب تقاليد وصلت من الماضى بل ثمة التطلع إلى المستقبل والإعداد لمجيئه. إن النظرة المشتركة إلى الماضى تمثل نقطة البداية للتعبير الموحد عن المستقبل.

هذه المقومات لم تنشأ دفعة واحدة بل هى ثمرة تراكم وتطور استمر أجيالاً متعاقبة، وقد بدأت بذرتها-خميرتها الفعالة فى عناصر حالة الطبيعة: الإنسان، الجماعة، الأرض. فمقومات الكيان المصرى هى هذه العناصر وقد تفاعلت فيما بينها ونشطت فى مواجهة التحديات التى تعرض لها الكيان من الداخل والخارج، ومن ثم استوعبت العناصر الأولية الخبرة التاريخية للجماعة فكانت المقومات. ومن ناحية أخرى، فإن مقومات الكيان المصرى لا تظل فى حالة سكون بل هى فى نشاط وتفاعل

ومواجهة مستمرة، وبذلك تولد طاقة هى قوة الدفع، والمحرك الدائم للحركة المصرية التى تستشرف المستقبل بحيث أنه يمكن النظر إلى إنجازات هذه الحركة على أنها التعبير الطبيعى المكافئ لمقومات الكيان المصرى.

وبناء على ذلك وعلى وجه الخصوص يجئ النظام الدستورى المؤسس على المواطنة-بحيث أن المعيار الأمين للحكم على صحة هذا النظام وعلى سلامة ممارسة السلطة هو مدى تعبير كل منهما- النظام والممارسة- عن هذه المقومات. وفيما يلى نعرض لأهم هذه المقومات وهى:

١ - الجغرافيا البشرية أى الأرض «مصر».

٢ - البشر «المصريون».

٣ - المشروع المصرى.

٤ - الدولة.

٥ - الحضارة.

٦ - التعددية الدينية.

٧ - وفى هذا كله يتمثل التاريخ أى مسار الحركة المصرية فى مختلف مجالاتها.

١ - الجغرافيا - الأرض : إن البذور الأولى للوعى والتنظيم المصريين تتمثل أساساً فى «الأرض» ككيان جغرافى متميز تحول لدى القاطنين عليه وفى عقلهم الجمعى وعقائدهم إلى كيان وجدانى ودينى متميز. وليست أهمية هذا العنصر فى الكيان المصرى مادية وحسب، بل إن مضمونه المعنوى هو أحد المفردات الرئيسية للخصوصية المصرية، فالأرض هى مرجع الانتماء الأول والأصيل للبشر الذين يحيون عليها. ولقد استمر الارتباط بين جغرافية مصر وتاريخها عبر العصور التالية، وألقت المسيحية ثم الإسلام البردة الدينية على الأرض. فالتراث الدينى المصرى القبطى والإسلامى، يعتبر أرض مصر هى الجنة فى الدنيا وهكذا يمكن القول بأن علاقة المصريين بأرضهم تمثل واحداً من أهم عناصر الاستمرارية المصرية.

ويعتبر علماء القانون الدستورى أن انتماء الشعب إلى أرض بذاتها يمثل تقدماً بالنسبة للانتماء إلى أسرة أو قبيلة. لأنه تتحقق فى الانتماء إلى الأرض وحدة الفكر والمصلحة والرؤية المشتركة إلى المستقبل، فالوطن ليس أرض الآباء وحسب بل هو

أيضاً أرض الأبناء، وإعزازه يأتى ليس بسبب الماضى بل أيضاً من أجل المستقبل الذى يهيئه. ثم إن الأرض بالنسبة للإنسان مُعلِّم للحياة عظيم، فهى تفرض عليه القوانين المناسبة للعيش عليها، هو مضطر لتقبل الظروف الناشئة من الموقع الجغرافى ومن طبيعة الأرض نفسها كما أنها تحثه على استخلاص أكبر فائدة ممكنة من الموارد الطبيعية المتاحة. وقد نشأ هذا العنصر فى العقل الجمعى المصرى منذ عصور ما قبل التاريخ وتأصلت العلاقة بين الأرض وأهلها منذ أقدم العصور، وتواصلت هذه النظرة مع المسيحية. ولهذا التصور عمق دفين منذ مصر القديمة، يقول الكاتب اليونانى بلوتارخاس (٤٦ - ١٢٠م) فى رسالته عن إيزيس واوزوريس أن المصريين شبهوا سواد بلادهم بسواد إنسان العين وشبهوها بالقلب لأنها دافئة ورطبة وحبيسة فى الجزء الجنوبى من المعمورة ومقيمة به كالقلب فى الجانب الأيسر من جسم الإنسان. وتمتلئ قبور المصريين القدماء بمظاهر الحياة اليومية المعاشة، ذلك أن مصر لديهم هى الجنة- ولذلك فإن أقصى ما يرجونه بعد البعث أن يستأنفوا حياتهم كما كانوا وهم بشر أحياء فيها قبل الموت.

وفى الأرض المصرية- توجد وحدة داخلية تواجه، كما فى نقاء معملى، بلادا أخرى تمثل النقيض سواء فى تكوينها أو أسلوب حياتها. وكانت هذه الوحدة أحد عوامل امتزاج شعبها ووحدته؛ ففى مصر نجد وحدة الأرض والنهر، فى تواصل لا تعرقله فواصل من جبال أو هضاب تؤدى إلى عزلة جزء من الشعب عن الأجزاء الأخرى فتكون للجزء المعزول حياته الخاصة المختلفة وأحياناً لغته. فالأرض كانت وبصفة مستمرة تؤكد التجانس البشرى للجماعة. فمصر كما يقول جمال حمدان وسط جغرافى أحادى وجسم بشرى واحد، وهى لذلك أبعد ما تكون عن التنافر الداخلى أو التخلخل التركيبى؛ أن «التجانس» صفة جوهرية فى البيئة المصرية- فى المكان وفى المناخ وفى الزراعة وفى البشر. ويأتى التجانس من طبيعة النهر الارسابية التى تخضع لمبدأ التدرج الوئيد فمن الصعب أن نجد بلداً يخضع فى ملامحه لقانون التدرج كوجه مصر- فإذا كان التجانس هو قانونه الأول، فإن التدرج هو قانونه المكمل.

ومن الخطأ الظن بأن التجانس فى البيئة المصرية عامة، وفى الامتداد الزراعى خاصة- يقلل من جماليات الأقليم، فهذا الامتداد دائم الخضرة والروعة والثراء وليس متوسط الجمال أو بسيطاً كما يتصور البعض. هذه الصلة الوثيقة بين الأرض وأهلها هى الأساس الدفين للكيان المصرى، وهى العمق الأصيل الذى انطلقت منه الحركة

الوطنيـة والدستورية المصـرية، كى تتحـول هذه الرابطة الوجدانـية الدينية إلـى كيان وطنى دولى دستورى، يجسد كل ما اختزنه المصريون من حب وإعزاز لبلدهم، ليصدر الدستور المصرى يسجل فى مواده الأولى أن مصر «دولة مستقلة ذات سيادة».

٢ – والجغرافيا لا تشمل الطبيعة المادية وحسب، بل تضم إلى المكان– البشر الذين يعيشـون فيه. وإذا كان العنصر التـكوينى الأول للكيان المصرى هـو «الأرض الطيبة» فإن العنصـر الثانى هو البشر الذين يـحيون عليها ويعـملون فيها ويحافظـون عليها. فثمة علاقة تكامل وتواصل حتمية بين الجغرافـيا الطبيعية والجغرافيا البشرية. هؤلاء البشر ينتمون إلى أرضـهم، وقد سماهم عـمرو بن العاص فى رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب «أهل الأرض» وإذا كـان «التجانس» هـو المميز الأول للجـغرافيا المـصرية الطبيعية فإن هذه الصفة تتجلى أيضاً فى جغرافيتها البشرية.

ويقرر الدارسـون أن المصريين من أشد شـعوب العـالم تجانسا فى الصفات العرقية والمقاسات الجـسمية ومن أكثرهم تشـابها فى السحنة والملامح. ولدى العلماء أن شعب مصر شعب خاص، وقد جعلتهم جغرافيتهم وتاريخهم يختلفون عن سكان أية أمة من الأمم. وفى مواجهـة موجات الغزو الخـارجى، كانت مصر تمارس الـغزو من الداخل، بمعنى أنـها كانت تـتمتع بقـوة امتصـاص نادرة وحيويـة تبتلع بهـا وتهضم مـعظم العناصر الواحدة حتى تصهرها فى الجسم الكـبير. وبدلاً من أن يفرضـوا شخصيتهم الجنسية على مصر، كانت مصر هى التى تفرض شـخصيتها عليهم. وبهذا المعنى يمكن القول بـأن مصر لم تكن مـقبرة الغـزاة بالمعنى السائـد وحسب، بل بالمعنـى الجنسى أيضاً.

ويضـيف محـمد الـعزب موسـى أنه «هكذا أدت قـوة الجذب المـصرية إلـى عكس السيـاسة التى كـان يختطهـا الخليفـة عمر بن الخطـاب فى أول الأمر، وهى مـحاولة الحفاظ على الارستقراطية العسكرية العربية» ومع مرور الوقت نشأ مجتمع جديد «تم فيه الامتـزاج بين العرب والمصريين اجتـماعياً وثقافـياً وسياسياً واقـتصادياً... وذاب العـرب القادمون فـى محيط الـشعب المصـرى، وأصبحـوا ينتسـبون إلى البـلد الذى يسكنـونه أو الحرفـة التـى يشتغلـون بهـا وليـس إلـى قبيلـتهم الأصلية التى جاءوا فـى كنـفـها مـن شـبه الجزيرة العـربية وهذا مـا عناه المقريزى فى مـقدمة رسـالته

«البيان والاعـراب عما بأرض مصر مـن الأعراب» قال: «أعلم أن العرب الـذين شـهدوا فتح مصر أبادهم الدهر وجهلت أحوال أكثر أعقابهم»

والمقصود بالبشر هنا ليس مجرد تجـمع لعدد من الأفراد فى بقعة ما- بل لابد من الإرادة الباتة الإجماعية للعيش معاً إن التجمـع يصبح مجتمعاً حين تكون للجميع رؤية موحدة بواقـعهم ومصيرهـم المشترك. فالمجتمـع فى جوهره ظاهرة معنويـة. والبشر الذين نـعنيـهم تتـحقق فـيهـم ثلاثة خـصائص رئـيسـية: أولاً: إنهـم فى المحل الأول المحكومون الذين يعيشون أسفل حاجز السلـطة. ثانياً: أنهم منذ منتصف القرن السابع الميلادى صاروا فى تعدد دينى- على الخصوص أقبـاطاً ومسلمين ولكنهم يحيون معاً حياة مـشتركة فـى المجالات السياسـية والاجتمـاعية والانتـاجية والاقتـصادية. ومن الطبيعى أن تفرض النتائج الموضوعية لهذه الحيـاة المشتركة نفسها على علاقاتهم فيما بينهم ثالثاً: أنهم جميعاً ينتشرون فى الأرض المصرية ، يقول جمال حمدان: «ليس ثمة تركزات أو توطـنات محلية، وإنمـا الكل منبثـون فى تضاعيف وخـلايا الجسم الكبـير كجزء لا يتـجزأ ولا يتميز. والقرى والمـدن، لا تكاد تعرف تجمعات أو تركـزات سكنية خاصة أو بارزة- بل السكن مختلط مشـاع، أما ظاهرة الحصة أو الدرب فاستثناء بل شذوذ محلى نادر جداً. ومـعنى هذا كله وبعيداً تماماً عن أى عزل سـكنى هو التعايش والتـداخل الجغـرافى على كـل المستـويات، تمامـاً كالتـداخل الاقتـصادى والمـهنى لا يتخصص فريق فى حـرف خاصة... وفي الحقيقة، فأنه إذا كانت مصر فـلتة جغرافية فإنها أيضاً فلتة بشرية مبدعة.

٣ – المشروع : وتـأتى ثمرة التـفاعل بين عناصـر الجغرافيـا الطبيـعية والبـشرية مشروعاً تنهـض به جميع مكونات الجماعة مـعاً وتتحقق به مصلحة الجـميع وتتبدى فيه الإرادة الإجماعية على العيش مـعاً. وفى إطار هذا المشروع يقوم البناء الدستورى والحركة الدسـتورية. ولقد تبدى هـذا المشروع المشترك وتلـك الإرادة الباتة- أول كل شئ فى الاستجابة الإجماعية الخلاقة لتحدى مجرى النيل. وفى حقيقة الأمر تمثل هذه الاستـجابة الجنين المبكـر، منذ أزمنة ما قـبل التاريخ للـمشروع الحضـارى المصرى. ويحتـاج الشعب من حين لآخر، خـاصة فى زمن الأزمة الـتى تتطلب لتجـاوزها إعادة تذكر البديهيات- يحتاج إلى أن يتذكر قدراته، وما حققه فى الماضى كى تزداد ثقته فى نفسه ليطعم بهذه الثقة حاضره فى مسيرة جادة نحو المستقبل.

ويمثل الانجاز البطولى الذى حققه آباء المصريين الأوائل فى الاستجابة لتحدى النيل أول طبقات لطبقات الذاكرة الجمعية الدفينة للمصريين. هذه الاستجابة التى قدم لها الأستاذ ارنولد توينى تصوراً لن تبهت روعته- هى الجنين المبكر منذ أزمنة ما قبل التاريخ للمشروع الحضارى المصرى. ويفصل توينى ذلك فيقول إنه حدث فى الشمال الافريقى قرب نهاية عصر الجليد أن كانت المنطقة تكابد تغيراً فى احوالها الطبيعية بسبب اتجاهها نحو الجفاف. هذا هو التحدى الذى وجد السكان أنفسهم إزاءه. وتنوعت الاستجابة بين مختلف شرائح اولئك السكان: البعض- صمم على البقاء فى مكانه وتمسك بأساليب معيشته، هؤلاء صاروا إلى الانقراض. البعض الآخر- ظل فى المكان ولكنه غير طريقة معيشته من الصيد إلى الرعى المتنقل فظل من بقى منهم على قيد الحياة فى مستواه البدائى. البعض الثالث- غير مكانه وغير طريقة معيشته.

هذه هى الاستجابة الناجحة- العمل ذو القوة الدافقة الذى خلق الحضارة المصرية. هبط هؤلاء الرواد الأبطال إلى مستنقعات الوادى الذى كان يسير فيه النيل والتى لم يسبق لبشر التوغل فيها، فأخضعوا طيش الطبيعة لإرادتهم، وحولوا مستنقعات الأدغال إلى مجموعة منسقة من المدرجات والحقول. واستعانوا فى ذلك باسمى الملكات البشرية: الابداع الواعى. هذا هو إنجاز «الأقلية المبدعة» فى نشأة الحضارة. ويقرر العلماء أن المصريين حين هبطوا الوادى فى فجر التاريخ وجدوا بيئة بدائية لا تصلح للسكنى أو العمل فيها: المستنقعات والبرك والأدغال والآجام والنباتات والحيوانات البرية. ويمكن أن يكون لدينا تصور عما كانت عليه حالة البيئة وقتئذ إذا ألقينا نظرة على منطقة أعالى النيل فى جنوب السودان التى مازالت على حالتها البدائية وتبذل الآن جهود ضخمة لتغيير أوضاعها مع الاستعانة بأضخم الوسائل التكنولوچية الحديثة... ولكن كان على المصريين أن يغيروا هذا كله بالجهد الشاق والعمل الجماعى المضنى المتصل فى تطهير النبات والحيوان وشق المصارف والترع ومجابهة أخطار الفيضان أو الجفاف وضبط النهر. كان عليهم أن يغيروا المسطح الطبيعى إلى إقليم حضارى بالجهد والعرق والإبداع.

تبقى ملاحظة هامة: إن البيئة التى شكلت التحدى أمام المصريين الأوائل لم تكن هيئة لينة لا تحتاج إلى بذل الجهد لإخضاعها والاستفادة منها- كما لم تكن قاسية

مثبطة تتجاوز القدرة الإنسانية، بل كانت تجمع فى تناسب معقول بين حوافز النشاط وبين إمكانيات العمل. لقد وفرت الطبيعة خامات الحياة ولكن كان لابد لصنعها من معركة ضد الموت لهذا كان الجهد البشرى شرطاً للتقدم، وكان التقدم مكافأة للجهد البشرى. ولعل هذه الحالة هى أولى الأسباب التى رسخت حب طبيعة مصر فى وجدان أبنائها، فهى لهم أم حكيمة، ومرب عاقل، ووليف حميم- لم تدللهم ولم تسحقهم. صنعت منهم رجالاً ومكنتهم من ذاتها فأخصبوها فولدت لهم الزرع.

وثمة القول المشهور لهيرودوت، والذى أعاد صياغته المؤرخ المصرى شفيق غربال: إن مصر ليست هبة النيل وحسب ولكنها أيضاً هبة المصريين. أو فى عبارات جمال حمدان: مصر هبة النيل طبيعياً، وهبة المصريين حضارياً- أو هى هبة مشتركة من النيل والمصريين. ومن ناحية أخرى فإنه كان من الضرورى مواصلة العمل- لأن الطبيعة النهرية تستدعى استمرار الحفر والتطهير وحفظ السدود والمصارف. لقد كان التحدى متجدداً ولكنه كان حافزاً على العمل والإبداع المتواصل. ويجب أن نأخذ فى الاعتبار أن جنين المشروع المصرى لم يكن توجها حربياً دائماً- بحيث يكون معيار نجاح الجماعة وتفوقها هو الانتصار بالسلاح وهزيمة العدو فى ميدان القتال المسلح. كما أن هدف هذا المشروع لم يكن الاقتصاد القائم على الغزو- بل كان المشروع يهدف إلى تهيئة أفضل الظروف لإقامة نظام إنتاجى يقوم على العمل الإنسانى ولا يمكن أن يؤتى ثماره إلا فى حياة اجتماعية يكون الاستقرار والسلام أول تطلباتها.

يقول عباس العقاد عن «الطبيعة المصرية فى حقيقتها» «ولعلنا لا نلخص الأمة المصرية فى كلمة هى أوجز وأصدق وأجمع من وصفها بصفتها الجغرافية التاريخية المتفق عليها، وهى أنها أمة طويلة التاريخ قديمة عهد بالمدنية فى أرض زراعية» ويضيف «فالأمة المصرية ليست أمة بداوة تتوثب إلى الحرب لأنها باب الرزق.. ولكنها أمة حضارة مستقرة ومعيشة منتظمة تلجأ إلى الحروب حين تلجأ إليها لأنها ضرورة لا محيص عنها ونكبة لا تستهين بها إلا اتقاء لنكبة أمر منها وأصعب عاقبة من عاقبتها. وهى لا تطيع حكامها كما يطيع البدوى زعيمه أو كما يطيع العسكر قائده: إلى الحرب يا رجال فإذا الرجال كلهم على أهبة القتال» وبعد أن ذكر العقاد وصف الأمة المصرية على النحو السالف ذكره، أضاف: «فهذا الوصف الوجيز البين يجمع من اوصافها كل شئ ولا يند عنه شئ، وإذا توسعنا فى تفصيله واستنباط دخائله كان

كفيلاً أن يفسر لنا أخلاقها وعاداتها ويوضح لنا غرائبها ونتائجها، ويرد كل خصلة من خصالها وكل طور من أطوارها إلى النصاب المحكم والوضع الصحيح».

إن القرار (بكسر القاف) فى الأرض والالتصاق بها والانتماء إليها وعشقها والدفاع عنها- يمثل الطبقة القاعدية الأساسية فى الخصوصية المصرية؛ إن أهل الأرض ليسوا مثل أهل الحرب فى حالة ارتحال متواصل- بل إنه من هذا الاستقرار على الأرض والعمل المشترك عليها والانتفاع معاً بما تنتجه فى سخاء- من هذا كله صار للمصريين مشروعهم الذى ينهضون معاً بتنفيذه على أرضهم. والصورة الأولية لهذا المشروع ترتبط كما أشرنا بالنهر العظيم المصدر الوحيد للمياه، وبزراعة الأرض ومن ثم صنع الحضارة. إن حالة الحرب الدائمة تجعل المحارب دوماً فى حالة استنفار مستمر، إما للهجوم أو للدفاع. وهى تغرس فى نفسه التحفز الدائم لنقد الآخر واستبعاده وإساءة الظن به وتمنعه من النظر إلى ما لدى الآخر من خير- بل إن مثل هذا النظر يكون فى نظر المجموع انحيازاً للخصم. كما أنها تمنع المحارب من النقد الذاتى- بل إن هذا النقد يكون دعوة انهزامية ومن ثم يمتنع الحوار الأصيل الذى يتم فيه إبداء الرأى بحرية وطمأنينة وهى متطلبات لا غنى عنها لقيام حياة دستورية أصيلة.

إن المشروع العام هو عامل التوحيد فى الجماعة، فلابد من توافر الإجماع علي الحد الأدنى منه- وتكون المعارضة واردة على أرض المشروع، ومن ثم الحوار المجدى. وفى إطار تنتظم فيه العلاقة بين الحاكم والمحكومين. والمشروع هو سند شرعية السلطة التى تقوم على تنفيذه. ثم إن انعدام المشروع، أو انهياره، أو الفشل فيه، أو احتكاره لصالح مجموعة معينة- هذا كله يؤدى إلى خمود الحركة الوطنية والدستورية؛ فثمة تفتت للجماعة، وفقدان للاقتناع بالشرعية، وردة إلى التخلف وتبريرات الظلم العتيقة، وسيادة الانتهازية والكسب غير المشروع. فالبناء الدستورى يقام فى إطار إجماع وطنى حول الحد الأدنى- على الأقل- من هذا المشروع. ثمة اقتناع به وانتماء إليه واستعداد لبذل الجهد من أجل نجاحه. ومع مشاركة الجماعة بكل مكوناتها فى تنفيذ المشروع، وتزايد انتفاعها بما ينتجه، تتسع المساحة التي يضمها هذا الإجماع، ويقر فى يقين الجماعة أن الأحكام التى تنظم مشاركة المحكومين فى السلطة هى من العوامل الرئيسية التى تحقق نجاح المشروع.

٤ – الدولة: وعلى أساس الوحدة الطبيعية، وعلى أساس التجانس الجغرافى والبشرى– كان لابد أن يظهر أحد المقومات الرئيسية للكيان المصرى وهو الوحدة السياسية، فكانت مصر بذلك أول أمة بالمعنى القومى الصحيح، وأول دولة بالمعنى السياسى الكامل. فلا يوشك فجر التاريخ أن يبدأ حتى تكون الوحدة بين شمال مصر وجنوبها قد تمت أول دولة وطنية، وبصيغة أخرى فلقد كانت مصر أول منطقة فى العالم تتحول من تعبير جغرافى فقط إلى تعبير سياسى أيضاً. ومنذ فجر التاريخ وهى تبدو لنا بالصفتين معاً وبديهي أنه ما من تفسير لهذا الثبات والبقاء إلاّ الطبيعة الجغرافية لهذا الوطن السياسى إلى جانب تجانس سكانه ووحدتهم وتماسكهم فى أمة ناضجة بالغة الأصالة. مصر هى النموذج الكلاسيكى للدولة الثابتة: هى أقدم وأطول وأثبت دولة فى التاريخ. ولم تقسم قط عبر آلاف السنين رغم ما خضعت له من استعمار أجنبى فى بعض مراحل تاريخها. أنها قطعة من الأرض، وقطعة من البشرية– وحدة طبيعية، ووحدة بشرية ومن ثم وحدة سياسية.

من التجانس إلى الوحدة نقلة للشعب المصرى لاشك منطقية ونتيجة حتمية... فمنذ فجر التاريخ، وقبل أى بلد آخر بقرون بزغت مصر كشعب واحد... على شكل دولة آحادية الأمة– الدولة النموذجية. ووراء هذه الوحدة السياسية تكمن مقومات الكيان الجغرافيا ووحدة البيئة والتجانس الأرضى والبشرى. هكذا، منذ ولدت هذه الوحدة فإنها قلما عرفت الانفراط.. كما لم تعرف التقسيم لا فى ظل الاستقلال أو تحت الاستعمار. إن مصر لم تكن قط مجرد تعبير جغرافى وحسب، بل كانت دائماً تعبيراً سياسياً... «ففى مصر تتطابق حدود الدولة (الوحدة السياسية) مع حدود المجتمع (الوحدة الحضارية والثقافية) تطابقاً يكاد يكون مائة فى المائة».

٥ – الحضارة: يقرر العلماء لأهل أرض مصر السبق الحضارى؛ فمصر هى أم الحضارة وأصلها فى العالم أجمع، فهذه الحضارة قامت على يد الجنس الأسمر أو أبناء الشمس كما يسمون المصريين القدماء، وذلك عندما اكتشفوا الزراعة أو بتعبير العلماء عندما حققوا لأول مرة فى القارة الثورة الزراعية. هذا هو السبق الحضارى لهذا الشعب المبدع. وقد ظهر كنموذج محلى مستقل غير مشتق ولا منقول من مصدر خارجي وغير مسبوق. فهى بالقطع حضارة مصرية الأصل والمصدر والنشأة والمهد. إن السبق الحضارى سمة أصيلة من سمات شخصية مصر التاريخية. إن حضارة

مصر الزراعية فى العصر الفرعونى هى تطور ذاتى داخلى ومحلى لحضارة مصر الزراعية فى ما قبل الأسرات. إن استقرار الحضارة فى مصر ولمدة طويلة ساد فيها السلام أعان على نضج وجدانى عند الإنسان المصرى يجمع بين الواقعية والمثالية- وهى أعلى مراتب الوعى الروحى. ويأتى هنا دور النيل بما منح مصر من حياة مستقرة ومتجددة معاً ومن غنى ووفرة مع ترف وجمال وبالتالى من أمن وطمأنينة مع تفاؤل بالمستقبل وثقة بالنفس. ولقد رأينا كيف أن جنين المشروع المصرى لم يكن الحرب، ولكن ثمة حقيقة تظهر دور هذا الشعب المبدع فى صنع الحضارة العظيمة. فإذا كان النيل شرطاً ضرورياً لذلك فهو ليس بالشرط الكافى لنشأة مدنية زاهرة وحضارة متكاملة- فالنيل يجتاز الاف الأميال من خط الاستواء إلى البحر المتوسط ويمر فى بلدان عديدة ومع ذلك لم تزدهر على ضفافه إلا مدنية واحدة ومجتمع متكامل واحد. وقد رأينا كيف عبر عن ذلك شيخ المؤرخين المصريين شفيق غربال حين عدل قول هيرودوت المشهور وقال بل إن مصر هبة المصريين. إن هبة النيل ككل هبات الطبيعة هى مصادفة تاريخية عشواء إن لم يمسك بها شعب حكيم مبدع.

وكان نظام الزراعة الحوضية يترك الفلاح أغلب العام أو لنصفه على الأقل، فى حالة فراغ تقريباً- ولهذا أمكن توجيه طاقة بشرية كبيرة نحو الانصراف إلى فنون الحضارة الراقية بل وإلى الكماليات الحضارية. وهذا هو السبب الذى مكن الفراعنة من تشغيل مئات الألوف من العمال فى بناء الأهرامات والمعابد والمقابر بكل تحفها وملحقاتها دون أن يتأثر اقتصاد الإنتاج قط. إن الاستقرار الزراعى فى مصر بدأ منذ تسعة الاف سنة على الأقل، واستمر بعدها فى توطن نادر دون إنقطاع وربما دون نظير فى العالم فى التاريخ أو ما قبل التاريخ. وتواصلت بعد الزراعة كل انجازات الحضارة. فقد كان من الطبيعى أن تنمو الحضارة الزراعية الوليدة فى سرعة مضاعفة: من هنا كوكبة متألقة من الانجازات المترابطة اتخذت من البيئة النيلية خامة ووحياً فى آن واحد: فالزراعة المرتبطة فصولها بالفيضان تستدعى التنبؤ بمراقبته وترتبط دورة الفيضان بالشمس لا بالقمر ومن هنا وضع المصريين التقويم الشمسى لأول مرة فى التاريخ، وانفردت به مصر عن سائر المجتمعات المعاصرة التى اعتمدت التقويم القمرى- وبينما جنح التقويم القمرى ببعضها إلى التنجيم قبل الفلك، لم ينحرف الفلك فى مصر عن الاتجاه العلمى. وغنى عن القول أن التقويم العالمى اليوم

هو نفسه التقويم المصرى: لقد أعطى النيل التقويم لمصر، وأعطته مصر للعالم. وليس غريباً إذن أن يكون هذا التقويم المصرى وباسماء شهوره نفسها هو الذي يستخدمه الفلاح المصرى اليوم لحساب مواقيت العمل فى الحقل. وجدير بالذكر أيضاً أن هذا هو التقويم الذى تستخدمه الكنيسة القبطية مواعيد الأعياد والمواسم الدينية. ثم جاء علم الحساب والمساحة وهندسة الرى، والكتابة التى قدم بردى النيل خامتها ثم الطب والكيمياء- وهذه التسمية نفسها مشتقة أصلاً من كيمى أى مصر، موطنها الأول وكان هذا التقويم مستخدماً فى الحكومة المصرية خلال القرن التاسع عشر. وأمام عيون العالم كله حتى اليوم الاهرام الشامخة والعمارة الباذخة وتخطيط المدن واستخدام المعادن... الخ ولا تقل الانجازات المعنوية عن المادية قدراً. فلقد وصل المصريون إلى قمة من إحساس الضمير. إن اوزيريس يمسك بميزان يحاسب الإنسان على الانحراف الذى لا يزيد وزنه عن ريشة طائر! إن لفظ ماعت عبرت به مصر عن الحق والعدل والصدق حتى ليعدها برستد من أقدم التعابير المعنوية ذات المعانى المتعددة التى وصلت إلينا من كلام بنى الإنسان منذ الأزمان الغابرة. ولقد عرف المصريون الخلود والبعث مبكراً ويرجع بعض الدارسين فكرة الخلود إلى إحساس المصريين ببهجة الحياة ببيئتهم الرخية الرغدة وبالتالى تعلقهم بها إلى حد إسقاطها على حياة أخرى بعد الموت، بل أنهم لا يرضون عنها فى الأخيرة بديلاً- فجنة المصريين هى مصر الخالدة. إنهم يتشبثون بالحياة المصرية حتى بعد الموت. ومن هنا نبعت فكرة الخلود عندهم. إن الموت فى رأيهم هو معبر إلى الضفة الأخرى حيث تتواصل حياتهم كما الفوها بالتمام- إن جنة المصريين هى مصر الخالدة.

ولم تلبث هذه الثورة الزراعية الحضارية المصرية والإبداع الأصيل الذى جاء نتيجة لها، إن تحول هذا كله إلى ثورة عالمية حين انتقلت إلى مختلف أجزاء العالم- إلى الإغريق على وجه الخصوص، الذين بنوا على أساس ما تحقق من قبل على ضفاف النيل. وقد حفظ التراث القديم هذا الدور العالمى الذى نهض به المصريون- فى صورة إنسانية فنية رائعة، يسجل بلوتارخوس الكاتب الاغريقى ما تضمنه التراث المصرى من أن اوزيريس ما أن استوى على العرش حتى انتشل المصريين من حياة التوحش، فعلمهم كيف يزرعون، وسن لهم القوانين. وبعد ذلك طوف بالأرض كلها ليمدن أهلها دون ما حاجة إلى استعمال السلاح- وإنما كان يستميل معظم الشعوب إليه بالإقناع والتهذيب، ويسحرهم بجميع ألوان الغناء والموسيقى.

يقول الدكتور حسين مؤنس: «إن قوام الحضارة فى الشرق الأدنى ليسوا هم الغزاة الفاتحين الذين ينشئون الدول ويسيرون الجيوش ويكثر ظهورهم واختفاؤهم- وإنما قوامها أهل المدن وأهل الريف يزرعون الزراعة: هؤلاء هم الأساس الثابت الذى يختزن الحضارة.. وهو يبدو أول الأمر ضعيفاً ولكنه يبدأ فى الظهور إذا استقرت الأحوال وهدأت نيران الحرب فيبدأ يؤثر على الحاكمين أنفسهم ويغمرهم ويطبعهم بطابعه الخاص...» إن شأن مصر ليس وحسب سبقاً فى تاريخ الحضارة، بل يقرر العلماء أن بلداً من بلاد الأرض لا تصدق على حضارته صفة الاستمرار ومواصلة الإبداع فى مختلف المجالات المادية والسياسية والثقافية والفنية كما تصدق على مصر.

وفى هذا المجال قد تصيب الدهشة قارئ كتابات العلماء حين يتحدثون عن مواصلة مصر مسيرتها الحضارية من عصر إلى آخر. وتأتى هنا اسماء عديدة شفيق غربال، عبد العزيز مرزوق، حسين مؤنس، نعمات فؤاد وغيرهم كثير. ففى مجال الفن نقرأ: يجرى التاريخ فى مصر وتتعاقب الدول والعهود، وفى دوامة الصراع بكل ألوانه تختفى أشياء وتظهر أخرى- وتظل الشخصية المصرية وحدها هى الباقية تطبع الكل بطابعها مهما اختلفت أسماء. فروح مصر التي تطل من خلال الفنان المصرى مسيحياً أو مسلماً لا فرق بين الكنيسة والمسجد فى أسلوب الفن وخطوطه المعبرة وإن اختلفت التفاصيل. إن العين المتأملة لا تخطئ وحدة الفن فى المسلة والمنارة والمئذنة- إنه الخيط الذهبى الذى يربط فن مصر على طول العصور ويؤكد شخصيتها. ويقول الدكتور عبد العزيز مرزوق إن الفن القبطى يعد أصلاً من أصول الفن الإسلامى عامة والفن المصرى الإسلامى خاصة ويذكر الأستاذ شفيق غربال أن طرائق الفن القبطى وأساليبه كانت عاملاً مؤثراً فى فنون مصر بعد الإسلام.

ولقد اهتم الدارسون كثيراً باللغة العامية المصرية كما يقول رشدى صالح وغيره من دارسى الأدب الشعبى. ولقد ذكرت الدكتورة نعمات فؤاد أنه لما كانت اللغة العربية بعد بضعة قرون من الفتح قد دخلت الدواوين والمدارس كما دخلت الكثير من البيوت، فقد اخذ الباقون يتعلمونها مع محاولة المجموع صبغها بالصبغة المصرية كالعادة. إن كثيراً من الألفاظ فى اللغة العامية المصرية وأسماء المدن ألفاظ قبطية، وكان بعضها قد اختفى تسعة قرون بفعل اليونان الذين وضعوا لها اسماء يونانية، وكان اختفاؤها البيات الشتوى الذى تلجأ إليه حتى تستجمع قوتها فتنتفض من جديد. إن مصر

لا تستسلم أبداً وإن طال المدى. إن ذاتها لا تبلى، إن طريقها لا تمحى... وليس الألفاظ فحسب، بل أيضاً طرائق التعبير والمصطلحات وتركيب الجمل، فالنفى والاستفهام فى العامية يجرى على أسلوب اللغة القبطية فيها. كما يطابق نطق بعض الحروف العربية نفسها نطقها فى القبطية وكذلك الحركات. يبقى أن نقول أن واحداً من أهم اسهامات المصريين الحضارية هو حركتهم التى يهدفون بها إلي تحقيق السيادة والكرامة لبلدهم وللإنسان الذى يعيش عليها.

٦ - التعددية : بدأت التعددية الدينية فى مصر فى عام ٦٤٠م مع لقاء عمرو بن العاص والبابا بنيامين البطريرك الثامن والثلاثين للكنيسة القبطية- وبذلك انضاف عنصر جديد إلى مقومات الكيان المصرى هو التعددية الدينية المسيحية كما تعلم بها ويمارسها الأقباط فى إطار كنيستهم المصرية، والإسلام. وقد تابع الإسلام المصرى ما صنعته الكنيسة المصرية من قبل- إذ ألقى الإسلام بردته الدينية على مقومات الكيان المصرى. وتطول الصفحات لو أننا أردنا أن نتابع ما قاله المؤرخ الأول للفتح وخلفاؤه فى سرد «فضائل مصر»؛ وهنا يتجلى عنصر الاستمرارية فى الكيان المصرى وفى تاريخ هذا البلد.

وتظل هذه الأقوال يرددها المؤرخون واحداً بعد واحد، بل يضيف إليها الخلف أكثر مما قاله السلف، ففى القرن الحادى عشر للهجرة يورد واحد من أكابر العلماء: البكرى الصديقى قول عبد الله بن عمر عن الأقباط، ويضيف إليه أنهم «من ذرية الأنبياء» ففى التراث أن القبط من نسل نوح وابنه.. ويورد الكتاب القول بأن النيل ينبع من الجنة ويضيفون إلى ذلك أن ماءه عسل. بل يبالغ واحد منهم فيقول إنه لولا دخول ماء النيل فى البحر المالح واختلاط مائه به ما استطاع أحد شربه لشدة حلاوته. ويستمر هذا التقليد لدى رفاعة الطهطاوى فى القرن التاسع عشر فى كل ما كتبه. فهو يورد ما قاله السابقون ويضيف إليه. فلديه أن مصر هى أم الدنيا- أم امم الدنيا. ويؤكد البردة الدينية التى يلقيها التراث على مصر إذ يورد حديثاً يقول «حب الوطن من الإيمان» ويقول أنه عندنا معشر الإسلام، حب الوطن شعبة من شعب الإيمان. ويصوغ هذا الحديث فى قصائد وأناشيد عديدة.

أن «الإنسان والجماعة» يأخذان مفهوماً متشابهاً ومتكاملاً فى عمق التدين المصرى المسيحى والإسلامى. والنتيجة الهامة لهذه الحقيقة، هى أن التعدد الدينى فى مصر، فى صورته الدينية والشعبية، نشأ وعاش فى إطار فقه المحكومين. أى فى إطار التجانس الذى تصنعه مقومات الكيان المصرى.

وهكذا صار فى الحياة المصرية قطبان يجرى الجدل بينهما: «التجانس» وتمثله الأرض وسيادة العرق المصرى ووسيلة الإنتاج الرئيسية الزراعة وعلى وجه الخصوص النظام السياسى من ناحية- «والتعددية» ويمثلها الدينان المسيحية والإسلام من ناحية أخرى ولو أن واحداً من هذين القطبين ساد لانثرت مصر كما نعرفها. فلو أن التجانس ابتلع التعدد من خلال هيمنة أحد المطلقين لمحى وجود الآخر، ولو أن التعدد صار كاسحاً يكرس الفرقة لما صار للكيان المصرى مقومات وجود موحدة. ولكن الحياة المشتركة الاجتماعية والإنتاجية، الثقافية والحضارية حالت دون حدوث الاستقطاب، وافرزت بديلاً ثالثاً- غير الاستيعاب والاستبعاد المتبادل- هو الحياة المشتركة من خلال جدل القطبين: التجانس والتعدد. هذا البديل يحتفظ بالمقومات الواحدة الموحدة (بكسر الحاء) ولا ينفى وجود الآخر. الجماعة تحيا التعدد على أرض الوحدة. خاصة إنه في هذه الحياة المشتركة، الأرض لا تعطى الفرصة- كما سلف البيان، لعزلة فريق من مكونات الجماعة بعيد عن جسمها الشامل.

ولقد أكد هذه الحياة المشتركة أن الإسلام لم يستمر دينا للغزاة الوافدين الحاكم وحدهم- بل لقد دخل معتنقوه ضمن شريحة المحكومين أسفل حاجز السلطة، سواء نتيجة سياسة عمرو بن العاص ومن شابهه من الولاة، أو بعد قرار المعتصم العباسى الذى أخرج العرب من ديوان الجيش، أو كاثر لتحول بعض القبط إليه. والنتيجة استمرار الانفصال بين الحكام والمحكومين الذين هم فى تعدد دينى. وصار المسلمون المصريون يمارسون الزراعة والحرف، محرومين من ممارسة السلطة السياسية بل يدفعون الجزية. واصبح الجميع خاضعين معاً لنظام مستبد يجرى عليهم قهراً مشتركاً بالتطبيق لفقه الحكام. ومن الطبيعى أن يكون الفريقان خاصة فى القرى حيث تتطلب الزراعة التعاون، أقرب موضوعياً، إلى بعضهم البعض من صلة المسلمين منهم إلى الحكام الذين يدعون الانتساب للإسلام. فصار ثم وحدة فى المعاناة والمصلحة والتوجه، وانبثق وجدان مشترك وتوحد موحد للجماعة المصرية مصدره الحياة المشتركة.

وهكذا أصبحت مقومات الكيان المصرى هى محل للقاء بين المحكومين، بين الدينين، المطلقين. وانضافت التعددية الدينية إلى مقومات الكيان المصرى. وصارت بفضل هذه المقومات والحياة المشتركة عامل ضم وتوحيد للجماعة. أى أن الدين المصرى من خلال المساحة المشتركة بين المسيحية والإسلام لا يؤدى إلى التفرقة بل إلى الوحدة. وفى نفس الوقت أعطت التعددية فرصة لظهور «الآخر» فى الحياة اليومية للمصريين بكل ما يترتب على ذلك من آثار نفسية واجتماعية وحضارية. ثم أضيف عامل آخر جعل التفاهم بين الوافدين وأهل الأرض ممكناً، فقد أصبح الجميع، مع الوقت يتكلمون لغة واحدة هى العربية. ويمكن القول بأن هذه الخطوة كانت حاسمة فى تكوين الجماعة المصرية الموحدة، إذ سهل التفاهم بين مكوناتها.

وثمة شخص قام بدور تاريخي فى هذا المجال هو العالم القبطى ساويرس؛ كان أسقفاً لمدينة الأشمونين بمديرية أسيوط وعاش فى القرن العاشر والحادى عشر، واشتهر باسم إبن المقفع لأنه قام بنقل التراث القبطى واليونانى إلى العربية كما فعل ابن المقفع الأول الذى نقل التراث الهندى وغيره إلي العربية، وكان متضلعاً فياضاً فى اللغة العربية ملماً بعلومها وأسرارها وكان راسخ القدم فى اللغتين اليونانية والقبطية. ولذلك تعاون مع عديد من المسيحيين على نقل ما كان من التراث بالقلم القبطى أو اليونانى إلى القلم العربى. وبهذا حدثت معجزة التفاهم داخل الشعب المصرى. فاللغة هى التي تصنع التصور وتكون الوعى والنظرة إلى الذات وإلى العالم، وتربط بين البشر وتعبر عن العلاقات فيما بينهم. وكما يقول جمال حمدان جاءت عملية التعريب فى مصر أقوى من صبغها بالإسلام- فبينما نجد الإسلام كاملاً فى المغرب والأقلية لغوية (البربر) نجد العربية كاملة فى مصر والأقلية دينية (الأقباط). وتشكل المؤلفات المسيحية القبطية المكتوبة باللغة العربية جزءاً هاماً من التراث الثقافى المصرى. فمؤلفو هذه الأعمال كانوا علماء فى الدين، وأدباء على مستوى رفيع من التعبير العربى، وهم كرائدهم ابن المقفع القبطى كانوا يملكون ناصية اللغة العربية فى قدرة وتمكن.

ولكاتب هذه السطور تجربة فى هذا المجال حين عمل عدة سنوات فى تحقيق واحد من كتب هذا التراث مترجم عن القبطية الصعيدية، ووجد فى هذا السفر تعبيراً عربياً فصيحاً متمكناً. ومن ناحية أخرى وعلى الصعيد الشعبى وكما يقول

أحمد رشدى صالح «إن الأدب القبطى العامى واللغة الدارجة القبطية مازجاً الأدب العربى واللهجات العامية العربية، واستوى من ذلك مزاج عربى قبطى، أو قل استوى مزاج قبطى إسلامى. وهذا يصدق على الشكل والمحتوى سواء بسواء... وإذا كنا نؤرخ لأدبنا الشعبى باستخدام العامية فى مصر، فإنه يوجد أقدم من ذلك بكثير، فهو يرجع إلى الأدب الشعبى المصرى الفرعونى القبطى فى أطواره السابقة.» ومن هنا ما يستخلصه محمد العزب موسى من أن الرواسب الفلكلورية هى الوسيلة البسيطة والواضحة والأكيدة على خيط استمرارية مصر وشعبها عبر العصور التاريخية.

ومن ناحية أخرى فإن ممارسة التعددية، أى احترام الآخر وتبادل الرأى معه للوصول إلى الموقف المقبول من الطرفين- هذه الممارسة تعنى أن للطرفين مرجعية مشتركة، هي فى المحل الأول احترام العقل ورؤية الأمور من خلاله. ولذلك فإنه يمكن القول بأن العقلانية هى النتيجة الطبيعية للتعددية الوئامية. وبقدر ما يهدد المجتمعُ المتطلباتِ المنطقية للتعددية، بقدر ما تبعد الحياة فى هذا المجتمع عن العقلانية، وتتبدى فيه ممارسات يرفضها العقل.

٧ - التاريخ: ظل الاستقلال فى مخيال الشعب المصرى أملاً يحققونه لبلادهم كما حققت الكنيسة من قبل استقلالها. ونحن نعرف أن الأغلبية العظمى من المسلمين المصريين كانوا من قبل أقباطاً- استقر فى أعماقهم أفضل ما في تراث المرحلة القبطية طوال ستة قرون كاملة. وسيبدأ المصريون يحققون الاستقلال الفعلي لمصر منذ أواسط القرن الثالث الهجرى مع الدولة الطولونية. بهذه الحياة المشتركة، ومن خلال المساحة المشتركة من المفاهيم والقيم صارت الحركة المشتركة للمحكومين بهدف اختراق حاجز السلطة أمراً وارداً، أى أن تقوم جميع مكونات المحكومين معاً بهذه الحركة الدستورية والوطنية. ذلك أن المحكومين وفى مقدمتهم المسلمون، كانوا مقتنعين فى أعماقهم بأن ما يجرى على أرضهم أيام الولاة الظالمين والمماليك والعثمانيين- ليس من الإسلام فى شئ؛ فمثلاً حين كان المماليك يحكمون باسم الإسلام ويصنعون الخلفاء الصغار ستاراً لحكمهم- ألف المصريون التمثيليات وأنواع التحامق والملاحم، يسخرون من كل ما كان الحكام يصنعونه، ويعبرون عن رجائهم فى مجئ المخلص الذى ينقذهم من هذا الظلم والزيف.

يقول جمال حمدان: «ليس فى الدنيا بلد يرتبط تاريخه بجغرافيته كمصر إلا القليل النادر.. بل إن التداخل بين الجغرافيا والتاريخ ليشتد فى الماضى البعيد إلى درجة الالتحام بل الاندماج فى بؤرة واحدة ،حتى ليقال إن التاريخ فى بداياته الأولى كله جغرافيا. وهما إذا كان ينفصلان بعد ذلك بالتدريج وتزداد الزاوية بينهما انفراجاً، فإن الجغرافيا تظل مفتاحاً هاماً.. من مفاتيح التاريخ وعاملاً هاماً فى تفسير الحياة والحضارة والتاريخ فى مصر...»

ولهذا فإن الفهم الصحيح للدستور لا يتحقق إلا بالالتصاق الشديد بالأرض الصلبة، والخصبة، التى للحركة التاريخية للجماعة- التى جاءت الوثيقة ثمرة لها وتعبيراً، عنها وبدون ذلك يظل الدستور قشرة فوقية موضوعة علي سطح المجتمع، وليس ثمرة نابعة من أرضه متغلغلة جذور شجرتها فى أعماقها. فعلى الدارس أن يستوعب الجغرافيا- الطبيعية والبشرية، والتاريخ الوطنى والاجتماعي والطموحات التى تملأ وجدان الشعب كى يستخلص من كل ذلك مضمون التنظيم الدستورى وروحه. فالقاعدة الدستورية هي جغرافيا الوطن وتاريخه وكفاح شعبه مصوغا ذلك كله ومكثفاً فى كلمات. وإن هذا الاستيعاب لتتبدى أهميته بالأكثر حين تمضى الحياة فى المجتمع إلى ما بعد- الدستور. وعلى وجه الخصوص حين يتعرض المجتمع لأزمة حضارية. حينئذ يتبدى تاريخ الحركة والمفاهيم التى منها بزغت القاعدة الدستورية- يتبدى ذلك كله بمثابة بوصلة فى سفينة النجاة التى تحمل المجتمع إلى المستقبل المأمون.

والتاريخ الذى نعنيه ليس مجرد سرد أحداث منفصلة- واحداً وراء الآخر، ولكن الذى نقصد إليه هو مسيرة نحو هدف بذاته تمضى فى مراحل متتابعة متصلة.

والتاريخ هو فى وقت واحد- حدث، ووعى بالحدث. ويهتم العلم السياسى بالوعى أكثر مما بالحدث نفسه. لأنه بالطريقة التى يتكون بها وعى الجماعة بتاريخها يكون وعيها بذاتها. فهذه المشاعر المشتركة التى يولدها التفسير الصحيح لتاريخ الجماعة هى الكفيلة بتدعيم وحدتها، وهي المنطلق لمسارها نحو المستقبل إن الاقتناع بمعنى ماضى الجماعة هو الذى يقدم الأساس للاقتناع بالهدف المستقبلى وبالمسار المؤدى إليه. فالتاريخ حين يصبح مقنعاً، فإن هذه القناعة تلقى بكل ثقلها على المستقبل الذى

يواصل مسيرة الماضى ويتجاوزه. إن معنى التاريخ يسبغ على الوقائع قيمة تكون محرومة منها لو أنها انتزعت من هذا المسار لتقدم متناثرة، أو لتوضع فى مسار مختلف يقحم عليها أو تقحم عليه. وإن استحضار هدف الجماعة المستقبلى ليكون واضحاً فى وعى أعضائها بصفة دائمة إنما يبعث فيهم روحاً وثقة واستقراراً يسهل عليهم بذل الجهد ويضاعف حصيلته. وبقدر وعى الجماعة بتاريخها وبمستقبلها تتأكد الصفة السياسية لنشاط الجماعة فى مختلف المجالات.

إن ما نطلبه من التاريخ ليس وحسب وصف المؤسسات التى تطورت إلى شكل الدولة الحالى، ولكن ما نطلبه- إلى ذلك- هو الدروس والخبرات المعنوية والمادية التى استجابت لها الأشكال المؤقتة قبل أن تأخذ الدولة شكلها النهائى والدائم، وبهذا يرتسم الخط المستمر لمسار التطور الذى مضت عليه الفكرة التى التأمت حولها الجماعة، وبدأت تتأكد تدريجياً ويتأصل الوعى بها فى ضمير الجماعة وهكذا تمضى الدراسة، ذهاباً وعودة، من الواقع الراهن إلى الأصل- التاريخ: من الجماعة إلى الدولة، من مفاهيم المحكومين غير السياسية وغير المؤسسية إلى السياسة ومؤسسات الحكم. فى استشراف لمستقبل تتحقق فيه أكثر فأكثر حقوق الإنسان والمواطن.

وهنا يأتى دور الذاكرة السياسية فى حياة الجماعة وفى حياة كل شخص فيها. وتنطوى الذاكرة على الأحداث، وأيضاً علي المعنى- الرؤية التى تعطيها الجماعة لهذه الأحداث، فتكون الحصيلة: الوقائع ورؤيتها، هى الصورة المعبرة عن حركة الشعب فى سعيه نحو آفاق التحرر في كافة المجالات وعلى وجه الخصوص من أجل إقرار صفة المواطنة لأعضائها.

وفى حقيقة الأمر فإن إحدى علامات الصحة والنضج فى حياة الجماعة أن يكون مسلكها فى مختلف مجالات أنشطتها منطوياً على مضمون اللحظة الوطنية الدستورية بحيث تكون هذه اللحظة حاضرة دوما معاصرة وفعالة.

لقد فرضت مقومات الكيان المصرى الحياة المشتركة ثم ولدت الحركة المشتركة ومن خلال هاتين- الحياة والحركة- قامت المساحة المشتركة من المفاهيم والقيم. وهكذا أخذ التقسيم السياسى يستوعب التقسيم الديني ويتجاوزه، وتم هذا فى مسيرة ألفية هى مسيرة الحركة المصرية الوطنية والدستورية التى أثمرت فى النهاية «فقه المواطنة».

من أصول وحدة الشعب المصرى

مقدمــة

١ - إن التراث وإمعان الـتأمل فيه- فضلاً عن أنه يقـدم متعة ذهنية رائعـة، يعتبر رحلة- مغامرة، تـتطلب فى أحيان كثيرة قدراً كـبيراً من الشجاعة والاستـعداد لتحمل المسئولية. ذلك لأنه عن طريق التأمل فى تـاريخ الشعب وفى فكره- كما هو الشأن فى التحليل النفسى بالنسبة للفرد- يكتشـف الإنسان أنه إلى حد كبير يجهل حقيقة ذاته.. هنا تظهر أهميـة إمعان التأمل فى التراث الأصيل، إذ يكون بمثابة إخـتبار لصدق نظرة الإنسان- فرداً وجماعـة- إلى نفسه. ومن ثم تأتى المفاجأة حين يـكتشف المرء، أقصد المصرى، أن المعاناة والقهر وفكر الآخرين والنـسيان- ذلك كله قد اخفى عن ناظريه ما فى الـتراث من «فـضـائل» وما حـقق مـن إنجازات. ويـعقب هـذا فوراً شـعور حـاد بالمسئولية يبهظ الإنسان وينخسه كى يغير حياته إلى مسار يتفق وحقيقته.

وفـى حقيقـة الأمر فإن النظر فى الواقع المـصرى الراهن أو فى تاريخه ومستقبله لا يؤدى إلى فهم سليم لو أن المنظور كان جزئياً والنظرة مجهرية (ميكروسكوبية). إن مصر لا يمكـن أن تفهم حقيـقتها إلا بالرؤية الـشاملة التى تستـوعب- فى آن واحد- أوسع مسـاحة زمنية ممكـنة (ماكروسكوبيـة). وكلما اتسع المـنظور كان الفهـم أكثر سلامـة. فالوعى يـتكون تدريجـياً وفى بطء، بـحيث أن نتـيجة مـا يجرى فى الـنفس المصرية خلال أمد قصير قد لا تبدو واضـحة أمام المراقب الآنى- أما بعد كم كبير من الزمان فإن الفـارق بين البداية والنتيجـة يظهر بارزاً مؤكداً. وينفع فـى إيضاح هذا ما تقدمـه جغرافيـة مصر من حقـائق- فالنيل هو الـضابط الأساسى إن لم يـكن المطلق لشكل الأرض الـطبيعى. ومن هـنا فإن التجـانس الطبيـعى صفة جـوهرية فى البيـئة المصرية. ويأتى عنصر التجانس من طبيعة النـهر الإرسابية أساساً: «فعملية الترسيب النهرى، ككل عمليات التـرسيب المائى، تخضع لمبدأ التدرج الوئيد طبيعـياً وميكانيكياً- فإن كان ثمة تغيير فإنه يكون طفيفاً تدريجياً جداً على المستوى المحلى بحيث لا يصبح محسوسـاً إلا على مدى مسافات مديـدة... وفى النتيجة فإن من الصـعب أن نجد بلداً يخضع فى ملامحـه لقانون التدرج كوجه مصر. فإذا كان الـتجانس هو قانونه الأول. فإن التدرج هو قـانونه المكمل»[1] ويأتى نضج التـجربة المصرية ورسوخـها من هذا

التدرج الطبيعى ذى الحكمة الذاتية. ومن أن كل مرحلة من مراحل التاريخ المصرى تستغرق فترة زمنية مستطيلة تتراكم فيها خبرة المرحلة وئيداً- حتي إذا جاءت مرحلة جديدة، لم تدخلها مصر من فراغ، بل تضم ما تكتسبه من جديد إلى الذى لديها من قبل. ولا يتم هذا فى تراكم سكونى كالطبقات الجيولوچية، بل يحدث تفاعل حيوى بين الموغل فى القدم وما يأتى بعده- ليكون التغيير الذى يتحقق بالتدريج تركيباً مصرياً متميزاً بذاته.

٢ - وفى الملحمة الرائعة التى ملأت صفحات المؤلف العظيم الذى سجل فيه المستشار طارق البشرى جهد المصريين جميعاً- مسلمين ومسيحيين- لاستنقاذ جماعتهم الوطنية، يبدأ الكاتب من النهاية، فهو يقرر أن الاعتبار فى بداية تاريخ مصر الحديث هو بنشأة دولة محمد على فى ١٨٠٥ . وهو إذ جعل موضوع كتابه متعلقاً بالصلة بين مسلمى مصر وقبطها فى المجال السياسى، أجري بحث تلك الصلة من خلال تطور الجماعة الوطنية ومن خلال نمو المفهوم القومى للجامعة السياسية منذ القرن التاسع عشر «متمثلاً فى حركة الاستقلال السياسى عن السلطنة العثمانية وفى حركة التميز القومى عن الخلافة العثمانية»(٢) ويضيف أن «الدولة المصرية هى المؤسسة القومية التى قام على اكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية.. وكان بناء الجيش المصرى هو حجر الزاوية فى هذا البناء. لم يشيد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب أو أية جماعة أهلية- إنما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق وفى أحشائهما ولدت «المصرية» و«الحداثة» متمثلة فى الجيش وفى دور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة. إن التنظيم «المصرى» كان سابقاً على الوعى بالمصرية...»(٣) ولكن يبقى أن هذا المشروع السياسى لم يكن ممكناً له أن ينجح لو لم تكن المقومات الأساسية «للجماعة» السياسية متوافرة. وما لم تكن هذه الجامعة قابلة لأن توصف بأنها «مصرية». وإذا كان صحيحاً أن «التنظيم» المصرى كان سابقاً على اكتمال «الوعى» المصرى- فإن من الصحيح أيضاً أن التنظيم لا يمكن أن يكون «مصرياً» إن لم تتوافر فى البيئة الطبيعية وفى البشر الذين يضمهم هذا التنظيم القابلية لأن يجمعهم وصف واحد، والرضا بأن يضمهم هذا الوصف وأن يستوعبهم. وإذا كان الوعى المكتمل بالمصرية لم يظهر إلا بعد أن استقر التنظيم وصارت ممارسته فى الواقع. فإن ثمة مراحل أولية لهذا الوعى لا محيص عنها كى يظهر الوعى الكامل.

فبذرة الوعى الضامة لعناصر حياته شرط أساسى لنضج شجرة الوعى كى تفرز ثمرتها الطبيعية. والجدل متبادل بين الوعى والتنظم وكلما تأصل واحد منهما واستقر، اكتسب الآخر قوة ووضوحاً.

٣ - ونستطيع أن نقول إن البذرة الأولى للوعى وللتنظيم المصريين تتمثل أساساً فى «الأرض» وفى نظرة المصريين إلى أرضهم وما تولده فيهم من تصورات وتميز وإدراك للذات. فإذا كان صحيحاً تماماً القول بأنه فى خصوص الجماعة الوطنية السياسية المصرية «فى البدء كان الدولة»(٤)- فإنه من الصحيح أيضاً القول بأنه «فى بداية البدء كان الأرض».

وحين نقول الأرض، فإنما نعنى أيضاً «الشعب» الذى يعيش عليها ليتكون من مجموع هذين العنصرين «الوطن المصرى».

أما هذا الوطن فقد ظل كائناً يجهد للظهور، إلى أن أدركه حاكم ثاقب النظر ذو عزم طموح وقدرة على «التنظيم» عبقرية- نجح حيث فشل سابقون عليه حاولوا نفس المحاولة ولكن لم تتهيأ لهم الظروف التاريخية المناسبة التى تهيأت له. وسيكون هذا «التنظيم» هو العنصر الثالث من الصيغة المصرية لبناء الوحدة الوطنية.

ما هى الخاصية المميزة للقومية المصرية التى أتاحت لها الفرصة لأن تفرز وحدة وطنية فريدة- كيف صار لها هذا التفرد فى مواجهة الكيان الدينى الذى انسلخت عنه- أى العثمانية.

هذا ما سنحاول الإجابة عليه أولاً من خلال ارتباط المصريين بأرضهم وثانياً: من خلال التعرف على طبيعة الشعب المصرى وثالثاً: بإلقاء نظرة على التنظيم السياسى الذى قام فى مصر.

القســم الأول

[الأرض]

٤ - كان العثمانيون فى تاريخهم المبكر إحدى القبائل التركية التى كانت تنزح من مناطق الاستبس فى أواسط أسيا متجهة غرباً نحو أسيا الصغرى أو الأناضول- التى دخلوها فى الثلث الأول من القرن الثالث عشر الميلادى. وهكذا كان «نشأة الإمارة العثمانية فى الشمال الغربى للأناضول على حافة العالم المسيحى، وهو ما يسمى دار الحرب، وعلى حافة العالم الإسلامى، وهو ما يسمى دار الإسلام»(١) ويمكن القول بأن العثمانيين لم تكن لهم رابطة دائمة بأرض معينة، كانوا دوماً فى حالة ارتحال مستمر- وصلتهم بأى أرض وقفوا عليها هى موقف عابر الحدود. فالأرض بالنسبة لهم لم تكن مقاماً بل معبر لما وراءها. كلما كسبوا منها تأهبوا للارتحال والمضى قدماً عبر الحدود الجديدة(٢).

ولقد كانت الأرض العثمانية تقع فى منطقتين- الأناضول فى أسيا، والروموللى فى أوربا.

أما الأولى- تركيا- فهى أراض جبلية خشنة، وسكانها- أسلاف عثمان الأوائل- قبائل لم يصلوا إلى مستوى حضارى مستقر فى الذاكرة الجمعية وتواصله الأجيال التالية تلقائياً وتستفيد منه وتطوره. يقول الدكتور عبد العزيز الشناوى إن العثمانيين كانوا يطلقون كلمتى «تركى» و«أتراك»- وهما من صفات الانتساب للأرض «على الأجناس التركية المتخلفة فى نظرهم والتى كانت تقطن فى أسيا، مثل السلاجقة والتركمان والأوزبك، فكان العثمانيون يتمسكون بكلمتى «عثمانى» و«عثمانيين» لقباً مميزاً لهم تعبيراً عن اعتزازهم بالانتساب إلى عثمان الأول من ناحية، واستعلاء على هذه الأجناس الأسيوية المتبربرة فى نظرهم من ناحية أخرى ويضيف «وبمضى العصور والأجيال والأحقاب استخدم العثمانيون حتى أولائل القرن العشرين كلمتى تركى وأتراك فى معنى ينبثق عن الاستعلاء الذى كان سمة بارزة فى أخلاقهم. فكانوا يطلقون لفظة تركى على الفلاح العثمانى الجاهل أو أحد سكان قرى الأناضول بمعنى واحد هو «الجلف» تهكماً عليه، أو تحقيراً له، أو سخرية منه. وقد ذهب العثمانيون إلى أبعد من ذلك، إذ كان إطلاق كلمة تركى على أحد العثمانيين المقيمين فى العاصمة

أو فى إحدى المدن العثمانية يعتبر إهانة له». ويقرر الأستاذ أنه «يتضح من هذا العرض أن استخدام كلمات تركيا وأتراك وتركى وهى مصطلحات وردت من أوربا بمعنى الدولة العثمانية والعثمانيين والعثمانى بعيد عن الدقة فى الصياغة اللفظية حتى أوائل القرن العشرين» (٣).

هذا عن الأناضول، أرض أجداد عثمان، أما الرومللى فهى أرض غير المسلمين التى أخضعها بيت عثمان.وبذلك وعلى الرغم من أن الحضارة هنا أرقى نسبياً، ومن أن الرومللى هو الذى ساهم بالدور الأكبر فى تكوين الدولة- فقد وقفت عقبتان تحولان دون الانتساب إليه هما: تعالى الغازى المنتصر، واختلاف الدين.

هكذا كان من غير الممكن للفكر الإسلامى العثمانى أن يستوعب الانتساب لأرض ما ولتاريخها وأن يضفى على هذا الانتساب طابعاً دينياً، أو أن يجعل لها دوراً ذا قيمة فى تكوين نظرة العثمانيين إلى أنفسهم وإلى العالم Weltanschauung .

وما يقال عن الأرض ينطبق تماماً على سكانها- سواء سكان الأناضول أو الرومللى. وظل الوصف «عثمانى» عاجزاً عن استيعاب الأهالى: فهو أسمى من أن ينتسب إليه الأتراك، ولا يمكن أن يرتضيه الأوربيون.

ولم تبدأ الأرض وتاريخها فى الظهور إلا مع الثورة الكمالية- وعلى حساب الإسلام، لأن هذه الثورة ناهضت الطابع الدينى للدولة. ومن ناحية أخرى فإن ظهور القومية التركية كان حديثاً ونتيجة عوامل خارجية سواء بتأثير الأفكار القومية الغربية أو كرد فعل لحركات الاستقلال القومى التى قامت فى بلاد الرومللى.

٥ - على العكس من ذلك تماماً كان الحال فى مصر، لقد اعتز الفكر الإسلامى المصرى بالأرض المصرية وأيضاً بشعبها منذ بداية اتصاله بهما.

إن كتاب «فتوح مصر وأخبارها»(٤) هو أول تدوين للرواية الخاصة بفتح مصر. كتبه أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين القرشى المصرى (١٨٧ - ٢٥٧هـ / ٨٠٣-٨٧١م) أول مؤرخ لمصر الإسلامية. وقد غدت روايته على كر العصور مورداً لا ينضب لجميع مؤرخى مصر الإسلامية(٥). وكتابه فى سبعة أقسام، الأول منها سماه «فضائل مصر» والثانى عن فتح مصر والثالث عن خطط مصر الأولى والرابع عن ولاية عمرو بن العاص والخامس يتعلق بفتح افريقية

والمغرب والأندلس حتى سنة ١٢٧هـ والسادس عن قضاة مصر والسابع فى الأحاديث ومن روى عنه أهل مصر. «وابن عبد الحكم فى ذلك راوية فقط... ويجب أن لا ننسى أن ابن عبد الحكم كان فقيهاً ومحدثاً قبل كل شئ... على أن هذه المادة التى يقدمها إلينا عن فتوح مصر وأخبارها كانت وما تزال من أنفس المصادر لتاريخ مصر الإسلامية» (٦) وكتابه «هو الكتاب الذى قدر له أن يكون حجر الزاوية فى كل ما كتبه المؤرخون اللاحقون عن فتح مصر» (٧).

ويورد هذا الفقيه المحدث فى الفصل الأول من كتابه نصوصاً كثيرة تشيد بمصر وبأهلها. المهم فى هذا الصدد أن الحديث عن مصر اتخذ طابعاً دينياً. فعن عبد الله بن عباس ينقل كيف أن نوحا عليه السلام بارك حفيده مصر بن بنصر بن حام ووضع يده على رأسه وقال: «اللهم إنه قد أجاب دعوتى، فبارك فيه وفى ذريته. وأسكنه الأرض المباركة التى هى أم البلاد وغوث العباد والتى نهرها أفضل أنهار الدنيا وأجعل فيها أفضل البركات وسخر له ولولده الأرض وذللها وقوهم عليها» وعن عبد الله بن عمرو «من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فى الدنيا فلينظر إلى أرض مصر حين تخضر زروعها وتنور ثمارها» (٨). ويروى ابن عبد الحكم أنه «لما مات يوسف جعلوه فى تابوت ودفنوه، ودفن فى أحد جانبى النيل- فأخصب الجانب الذى كان فيه وأجدب الآخر. فحولوه إلى الجانب الآخر. فلما رأوا ذلك جمعوا عظامه فجعلوها فى صندوق من حديد... وألقوا الصندوق فى وسط النيل فأخصب الجانبان معاً»(٩) ونحن نلمح هنا بعض جوانب قصة إيزيس وأوزيريس- ولكن إيرادها يفصح عن موقف هذا السلف الصالح إزاء تراث مصر القديم وكيف يستصفونه ويسبغون عليه البردة الدينية. وعن النيل يروى ابن عبد الحكم «حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيعة عن واهب بن عبد الله المعافرى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال نيل مصر سيد الأنهار. سخر الله له كل نهر بين المشرق والمغرب- فإذا أراد الله أن يجرى نيل مصر أمر كل نهر أن يمده. فأمدته الأنهار بمائها وفجر الله له الأرض عيوناً. فإذا انتهت جريته إلى ما أراد الله أوحى الله إلى كل ماء أن يرجع إلى عنصره. حدثنا عثمان بن صالح حدثنا ابن لهيعه عن يزيد بن أبى حبيب أن معاوية بن أبى سفيان سأل كعب الأحبار هل تجد لهذا النيل فى كتاب الله خبرا قال أى والذى فلق البحر لموسى إنى لأجده فى كتاب الله- إن الله يوحى إليه فى كل عام مرتين، يوحى إليه عند جريه إن

الله يأمرك أن تجرى فيجرى ما كتب الله له. ثم يوحى إليه بعد ذلك يانيل غر حميدا. حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا عبد الله بن عمر بن حبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عام عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال النيل... من أنهار الجنة...» (١٠).

ولا يجوز لنا نحن الخلف وقد ازدادت معارفنا وأدركنا المنهج العلمى وصارت لنا القدرة على النقد- لا نستطيع ونحن نحاول أن نقترب من وجدان أسلافنا «أن نضرب عما يورده المؤرخ... من أخبار مصر القبطية أو الوثنية قبل الفتح» استناداً إلى أن «مايورده من ذلك يحمل طابع الأساطير والقصص» (١١) لانستطيع ذلك قط- وإلا كنا نقحم على وجدان السلف مواقف فكرية ودينية صارت لنا مع تقدم المعرفة والمنهج العلمى. فابن عبد الحكم يورد الروايات المشار إليها فى تعاطف وميل، ويربطها بالأنبياء الذين يجلهم الإسلام غير متحرج فى ذلك كله- خاصة وأنه يكتب بعد الفتح بحوالى قرنين، ولا يدفعه عن ذلك أنه فقيه ومحدث. وهو يسبغ على أرض مصر ونيلها بردة إسلامية تجعل محبتها والانتساب إليها صادرين عن المشاعر الدينية وفيضاً من التدين العميق الذى يمارسه هذا العالم سليل أسرة بنى عبد الحكم وهى «من أشهر وأعرق الأسر المصرية التى عاشت بالفسطاط، عاصمة مصر الإسلامية خلال القرن الثانى وأوائل القرن الثالث للهجرة. ولم تكن شهرتها ترجع فقط إلى وجاهتها وغناها ولكنها كانت ترجع بالأخص إلى ما تميزت به من العلم الغزير ومن الورع والتقوى. وثمة عامل آخر فى تدعيم شهرة بنى عبد الحكم وسمعتهم العلمية والأدبية هو استقبالهم الكريم للإمام الشافعى حين مقدمه إلى مصر، ومعاونتهم له على الإقامة بها وعلى إذاعة علمه ومذهبه بين علمائها» (١٢).

أما عن المنهج العلمى والقول بأن رواية ابن عبد الحكم «يدحض البحث بلا ريب معظمها» وأن كل من الممكن قراءتها لأنها «لا تخلو من لذة وطرافة»- نقول أن المنهج العلمى الدقيق يوجب الاحتفاء بهذه الرواية لأنها لا تخلو من دلالة. فلقد ثبت أن منطلق الفكر دوماً يحمل فى مراحله الأولى جانباً اسطورياً. جانب خيال. فبهذه الصورة الأسطورية تبدأ المعرفة، تمهيداً لولادة المفهوم الذى يمكن استناداً إليه أن يزداد فهمنا للواقع وتحكمنا فيه. فالفكر الذى يبدأ أسطورة لا يلبث أن يغدو علماً وفلسفة وفناً وسياسة- حين تتوافر للأجيال اللاحقة أدوات العلم والتعبير الفنى والفلسفى

والسياسى. إن الأسطورة الشعبية هى ماضى هذا كله وهى بالذات المؤشر الذى يحدد منذ الماضى البعيد حركة المجتمع واتجاه فكره فى قابل الأيام. وحين نقرأ اليوم ما يكتبه العالم المصرى العظيم الدكتور جمال حمدان عن «شخصية مصر» مبهوراً بما يراه فيها من عبقرية المكان- نشعر، وقد استقامت فى يديه أساليب البحث الجغرافى فى أرقى مستوياتها، وتجمعت لديه أكبر مجموعة ممكنة من المعلومات عن أرض مصر- نشعر بأنه الخلف الأمين لهذا السلف الصالح. أصاب هدفه فى أن يعتصر روح المكان ثم يستقطره حتى يستقطب فى أدق مقولة علمية مقبولة. «فكل شبر من أرض مصر، كل قرية، كل حقل، كل تربة فى الوادى، وكل جبل أو صخرة من صحارينا ينبغى أن تغطى بمونوجراف مفصل مكثف على حده» (١٣).

ولقد استخلص أساتذة التاريخ المحدثون دلالة ما كتبه ابن عبد الحكم وصاغوه فى عبارات تحفظ لهذا العالم الفقيه ولما كتبه مكانته. يقول الدكتور أحد عزت عبد الكريم أن ابن عبد الحكم يكتب روايته «وهذه مصر ماثلة أمامه- ماثلة فى أرضها الخصبة ونيلها العظيم. وحديثه عن أرض مصر ونيلها مملوء بالاعتزاز بوطنه. وقد ذهب عبد الرحمن بن عبد الحكم فى اعتزازه بأرض مصر إلى أن شبهها «بالفردوس». أما النيل فقال عنه إنه «سيد الأنهار» وتحدث عن مهارة المصريين فى بناء السدود وفى معالجة مياه الفيضان «إذ كانوا يحسبونه حين يشاءون ويطلقونه حين يشاءون. بهذا الاعتزاز الكبير بوطنه كتب عبد الرحمن بن عبد الحكم كتابه الشهير(١٤).

أما الدكتورة سيدة إسماعيل كاشف فإنها تستخلص من كتاب عبد الرحمن بن عبد الحكم طبيعة الرابطة التى توثقت بين مصر والجماعة الإسلامية الأكبر. ذلك أن منهج ابن عبد الحكم يفصح عن أن مصر ككيان لا يلغيه الارتباط بما هو أكبر منه من كيانات. فالأستاذة تلحظ أولاً «أن اهتمام ابن عبد الحكم بالتأريخ لمصر الإسلامية لم ينسه أن التاريخ سلسلة من الحلقات المتتابعة لا يمكن فهم حلقة دون الأخرى. ولهذا بدأ كتابه بتدوين تاريخ مصر القديم...و... نجح ابن عبد الحكم فى توجيه أنظار المصريين وأنظار الأمة العربية إلى عظمة وأمجاد المصريين القدماء»(١٥) ثم توضح من خلال عرضها لما كتبه ابن عبد الحكم طبيعة الرابطة بين مصر الإسلامية والدولة الإسلامية الكبيرة: «عاصر ابن عبد الحكم أحداث مصر السياسية والاجتماعية فى أواخر العصر الذى اصطلحنا على تسميته باسم «عصر الولاة» وهو الذى يمتد من

الفتح العربى لمصر إلى قيام الدولة الطولونية، كما عاصر قبل وفاته مولد أول دولة عربية مستقلة فى مصر الإسلامية وهى الدولة الطولونية. وتأكد حبه لمصر وولاؤه لوطنه من الوجهة التى اتخذها فى كتابه التاريخ. فقد اتجه معظم المؤرخين فى عصر ابن عبد الحكم إلى كتابة تاريخ عالمى وإسلامى- أى إنهم نظروا إلى التاريخ نظرة عالمية تبدأ من قبل الإسلام وتستمر بعد الإسلام، كما أنهم كتبوا عن العالم الإسلامى عامة معبرين بذلك عن فكرة وحدة الأمة. أما مؤرخنا ابن عبد الحكم فكان أول من كتب فى التاريخ المحلى أو الإقليمى، ووضع ابن عبد الحكم بذلك أساس التاريخ القومى العربى المصرى، وافتتح بكتابه «فتوح مصر وأخبارها» مدرسة مصر للتاريخ التى أكملها المؤرخون المصريون من بعده، وأصبح كتاب ابن عبد الحكم أقدم كتاب فى تاريخ مصر الإسلامية(١٦).

وتتأكد قيمة منهج عبد الرحمن بن عبد الحكم من أن المادة التى يقدمها لنا هذا المؤرخ الفقيه المحدث «لبثت مدى العصور مورداً لاينضب لأكابر المؤرخين المصرين وغيرهم ممن كتب عن مصر وشئونها من أكابر مؤرخى الإسلام وكتابه. ويندر أن يخلو أثر لهؤلاء وهؤلاء من مجهود ابن عبد الحكم. فابن عبد الحكم هو واضع الحجر الأول فى مصادر تاريخ مصر الإسلامية وهو صاحب الفضل الأول فى صياغة هذا الهيكل التاريخى الذى قدم إلينا فيما بعد على يد المتأخرين من كتاب التاريخ المصرى فى أثواب بديعة زاهرة. وقد بدأ الانتفاع برواية ابن عبد الحكم.. منذ أوائل القرن الرابع فاستفاد منها الكندى فى مجهوده، ثم تداولها المؤرخون المصريون تباعاً بالنقل والاشتقاق منذ ابن زولاق والمسبحى والقضاعى إلى ابن وصيف شاه وابن دقماق والمقريزى وابن حجر وابن تغرى بردى والسخاوى والسيوطى وابن إياس- وهم جميعاً من أقطاب هذه المدرسة التاريخية الزاهرة التى خلدت تاريخ مصر الإسلامية بأثارها الباهرة. ومن هؤلاء من ينقل عن ابن عبد الحكم فصولاً برمتها. كذلك نقل عنه كثير من كتاب الإسلام ومؤرخيه الآخرين كياقوت الحموى فإنه ينقل عنه فى معجمه ما تعلق بمصر ونيلها وأمصارها» ويضيف الأستاذ عنان أنه «إذا كان مجهود ابن عبد الحكم قد لبث على كر العصور مورداً لا ينضب لمؤرخى مصر الإسلامية، فإنه سيبقى أيضاً مورداً لكل بحث حديث فى تاريخ الفتح الإسلامى لمصر وأيامها الأولى فى ظل الإسلام»(١٧) ولقد أصبح ذكر «فضائل مصر» فى بداية التأريخ لمصر

الإسلامية منـهجاً تقليدياً لدى أغلب مـؤرخيها. ولقد خصص عمـر بن يوسف الكندى وهو ابن مـؤلف كتاب «الولاة والقـضاة» أبى عمـر بن يوسف الكندى- خـصص ابن الكندى كـتاباً بذاته عن «فـضائل مصـر» صنفه فى أواخـر القرن الرابع الهـجرى فى عصر الدولة الأخشيدية.

يقول فى بداية كتابه:

«فضل اللـه مصر على سـائر البلدان كمـا فضل بعض الناس عـلى بعض، والأيام والليالى بـعضها على بعض، والفـضل على ضربين فى دين أو دنيـا أو فيهما جمـيعاً. وقد فـضل الله مصـر وشهد لـها فى كتـابه بالكرم وعـظم المنزلة. وذكـرها باسمـها وخصها دون غيرها، وكرر ذكرها وأبان فـضلها فى أيات من القرآن العظيم، تنبئ عن مصر وأحوالها وأحـوال الأنبياء بها، والأمم الخالية والملوك الماضـية، والآيات البينات، يشهد لها بذلك القرآن وكفى به شهيداً. ومع ذلك روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى مصـر وفى (أهلها) خاصـة، وذكره لقرابتـهم ومباركتـه لهم ولبلدهم وحـثه على برهم- مالم يرو عنه فى قوم من العجم غيرهم»(١٨) ثم يورد آيات من القرآن فيها ذكر لمصر صراحة أو بتفـسيره لها ويقول: «فهل يعلم أن بلداً من الـبلدان فى جميع أقطار الأرض أثنى عليه الكتاب بمثل هذا الثناء أو وصفه بمثل هذا الوصف أو شـهد له بالكرم غير مصر» (١٩) ثم يذكر من أظهرته مصر من الحكـماء قبل الإسلام ومن كان بها من الأنبـياء والصحـابة والفقـهاء والعلـماء والزهاد والشـعراء. ثم يعـود إلى ذكر مـصر وفضلهـا على غيرها من الأمصـار. ويصف كور مصر وعـجائبها وخراجـها ومناظر مصر وجـمالها. ويروى عـن كعب الأحبار أنه قـال «من أراد أن ينظر إلى شـبه الجنة فلينظر إلى مـصر إذا أخرفت وإذا أزدهرت وإذا اطردت أنهارها وتدلـت ثمارها وفاض خيـرها وغنت أطـيارها» وأورد فضـل جبل المقـطم- مقـبرة مصـر- الذى يدفن فـيه الأولياء والصالحون فصار جزءاً من الجنة(٢٠).

ولقد نقل عن ابن الكنـدى المؤرخون الدين جاءوا بعده مثل السيـوطى والقلقشندى والنويرى وابـن تغرى بردى وابن ظهـيره فى كتـابه «الفضائـل الباهرة فى مـحاسن مصر والقاهرة» (٢١).

ويبدأ ابن إياس تاريخه بذكر «أخبار مصر وما ورد فيها من الآيات العظيمة والأحاديث النبوية وما خصت به من الفضائل والمحاسن والعجائب دون غيرها من البلاد وما قاله الشعراء فى وصفها» (٢٢).

أما سيدنا الشيخ الإمام علامة الأنام تقى الدين أحمد بن على بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزى فيقول:

«لما خلق الله أدم عليه السلام مثل له الدنيا شرقها وغربها وسهلها وجبلها وأنهارها وبحارها وبناءها وخرابها ومن يسكنها من الأمم ومن يملكها من الملوك فلما رأى مصر سهلة، ذات نهر جار مادته من الجنة، تنحدر فيه البركة، ورأى جبلاً من جبالها مكسوا نوراً. لا يخلو من نظر الرب إليه بالرحمة، فى سفحه أشجار مثمرة، وفروعها فى الجنة تسقى بماء الرحمة- دعا أدم عليه السلام فى النيل بالبركة ودعا فى أرض مصر بالرحمة والبر والتقوى، وبارك فى نيلها وجبلها سبع مرات، وقال أيها الجبل المرحوم، سفحك جنة وتربتك مسكة، يدفن فيها غراس الجنة، أرض حافظة مطيعة رحيمة. لاخلتك يامصر بركة ولازال بك حفظ، ولازال منك ملك وعز. يا أرض مصر فيك الخبايا والكنوز ولك البر والثروة. وسال نهرك عسلاً. كثر الله زرعك، ودرضرعك، وزكى نباتك، وعظمت بركتك..» (٢٣).

٦ - الشئ الجديد بالملاحظة أن هذا العنصر- مصر الأرض- الذى ظل يكون جزءاً أساسياً فى نظرة المصريين نحو أنفسهم ونحو العالم منذ دخول الإسلام، ومن خلاله- لم يكن أمراً طارئاً. بل نستطيع أن نقول أنه استمرار لخط قديم، هو عنصر هام فى الفكر الدينى القبطى.

فالكتاب المقدس حين أراد أن يصف أرضاً خصبة جميلة رأها لوط النبى قال عنها أنها: «كجنة الرب- كأرض مصر» (٢٤) أما موسى النبى فيقول عنه سفر أعمال الرسل فى العهد الجديد: «فتهذب موسى بكل حكمه المصريين» (٢٥) وإلى مصر نزل إبراهيم واسحق ويعقوب ويوسف والأسباط كما يروى سفر التكوين. وقد باركها الله فى سفراشعياء النبى إذ قال: «مبارك شعبى مصر»(٢٦).

ويقول فى سفر التكوين أنه «كان نهر يخرج من عدن ليسقى الجنة ومن هناك ينقسم إلى أربعة (فروع)»- اسم واحد منها «جيحون» (٢٧) هذا النهر هو فى كتب

الكنيسة وصلواتها نهر النيل. يقول تفسيـر لسفر التكوين أن نهر جيحون عندما يمتلئ من المطر يـنزل فى أرضيهـا ويروى جميـع بقاعهـا لأن أرضـها منـخفضة. أمـا باقى المسكونة فلكثرة ارتفاعها تسقيها مياه الأمطار التى تنزل من السـحب(٢٨).

أما الحـدث الهام الذى احتـفت به الكنيســة القبطيـة وامتلأ عديد مـن كتبهـا بذكر تفاصـيله والتعليـق عليه وأصبح مـوضوعاً تقليـدياً فى أيقوناتـها، فهو زيارة الـسيد المسيح وأمـه القديسة مريم لأرض مصـر وتنقلهما بين ربوعـها وأقامتهـما فى بعض جهاتها.

والبداية يرويها انجيل متى فيقول أنـه حين صمم هيرودس ملك اليهودية على قتل المسيح الطـفل أوحى الله إلى يوسف أن يأخذ الـصبى وأمه ويهرب إلى مـصر ويكون هناك إلـى أن يأمره مرة ثـانية بالعـودة فقام وأخـذ الصبى وأمـه ليلاً وانصـرف إلى مصر، وكان هناك إلى وفاة هيرودس(٢٩).

وتقـول الروايات التى دونت فـى الكتب أنه حين دخـل السيـد المسيح أرض مـصر ارتجفت أوثانهـا وكانت تتكسر لدى ظهـوره أمامها. ويذكر المـؤرخ بلاديوس الأسقف من رجـال القرن الـرابع الميـلادى أنه ذهب بنـفسـه إلى أقليـم الصعـيد فـى منطقـة الأشمونين حـيث ذهب المسيح «ورأينا هنـاك بيت الأوثان حيث سقطت جـميع الأوثان التى فيه على وجوهها عندما دخل المدينة»(٣٠).

ووجدت الكنيسة القبطية فى هذه الزيارة الكريمة تحقيقاً واقعياً لنبوة اشـعياء النبى فى العهد القديم إذ يقول:

«وحى من جهة مصر:

هو ذا الرب راكب على سـحابة سريعة

وقادم إلى مصر

فترتجف أوثان مصر من وجهه

ويذوب قلب مصر داخلها...(٣١)

أما السحـابة الخفيفة التـى حملت الزائر الكريم فهـى- فى تفسير الكنيـسة- مريم العذراء التى حملت ابنها. لأنها فى نقاء السحابة وسموها ورفعتها(٣٢).

وقد خصصت الكنيسة القبطية عيداً لهذه المناسبة فى يوم ٢٤ بشنس من كل عام (أول يونيو). فيه تتغنى الكنيسة:

«افرحى وتهللى يامصر

«وكل بنيها، وكل تخومها

«لأنه قد أتى إليك محب البشر»(٣٣)

وتوضح الكتب مسار الزائرين الكرام إذ دخلوا مصر من الشرق ومروا بالقرب من الزقازيق إلى مسطرد إلى سمنود إلى البرلس إلى سخاثم ساروا غرباً إلى وادى النطرون حيث أماكن الأديرة ثم جاءوا إلى عين شمس المطرية واستظلوا بالشجرة المشهورة. ثم إلى مصر القديمة وسكنوا المغارة الكائنة الآن بكنيسة القديس سرجيوس الشهيرة بأبى سرجة. ليذهبوا بعد ذلك جنوباً إلى الصعيد فى مركب شراعى من المعادى حيث كنيسة العذراء كائنة الآن على شاطئ النيل، ووصلوا إلى البهنسا ثم إلى جبل الطير بالقرب من سمالوط وإلى الأشمونين بمركز ملوى ثم إلى القوصية ومير ومنها إلى جبل قسقام حيث الدير الشهير بالمحرق. ويروى تاريخ هذا الدير أن العائلة المقدسة سكنت فى بيت صغير بجواره مغارة بها بئر ماء جار(٣٤) وتحول ذلك كله فصار ديراً للعبادة. ومن هذا المكان تلقت العائلة الأمر بالعودة إلى فلسطين بعد وفاة هيرودس(٣٥).

وتمتلئ الكتب بذكر الآيات والمعجزات التى جرت فى كل مكان مر به السيد المسيح(٣٦). وتردد ذكر هذه الزيارة فى كتاب «فضائل مصر» لابن الكندى إذ روى أن أسد بن موسى قال أنه شهد جنازة مع ابن لهيعه- فرفع هذا رأسه ونظر إلى جبل المقطم وقال إن عيسى بن مريم بسفح هذا الجبل وعليه جبه صوف وقد شد وسطه بشريط وأمه إلى جانبه(٣٧).

ويتغنى الشيخ الروحانى يوحنا سابا معلم الرهبان فى القرن السادس:

«يطوباك يامصر

«التى شققت قلبك (الوثنى)

«وفى داخله خبأت المسيح.

«نزل إلى عندك- ليصعدك إلى عنده،

«أخفيته من القتل

«فرحت بصبوته- وأفرحك برهبانك

«لقد كانت نظرة الطفل الهارب محبوبة للمصريين»(٣٨)

أما مياه نهر النيل فتحظى باهتمام عظيم فى طقوس الكنيسة القبطية: ثلاث مرات فى العام توضع مياه من النيل فى إناء- لقان- وسط الكنيسة. وفي الكنائس القديمة يكون مكان دائم فى أرض الكنيسة يوضع فيه الماء: فى عيد الرسل(أبيب-يوليو) حين تكون قلوب المصريين متلهفة لصعود مياه النهر وفى عيد الغطاس (طوبه-يناير)، ويوم خميس العهد قبل عيد القيامة حين صب السيد المسيح ماء فى إناء وغسل أرجل تلاميذه. وفى هذه المناسبات تتلو الكنيسة صلوات وفصولاً من الكتاب المقدس. فى كل ذلك تبصر الكنيسة مصر أرض الموعد المباركة. وتطلب لها وتمنحها كل ما جاء فى الكتاب المقدس من بركات ووعود قيلت فى شأن أرض الموعد. تصلى:

«يارب بارك ثمرات الأرض

«نهر جيحون الذى هو النيل أملأه من بركتك...

«فرح وجه الأرض- جددها دفعة أخرى، أسعد نهر النيل.

«بارك أكليل السنة بصلاحك. وبقاع مصر املأها من الخصب. ليكثر حرثها ولتتبارك ثمارها.

«لتفرح حدود كورة مصر ولتتهلل الأكام بفرح من قبل صلاحك..

«انعم لنا بالخصب، وبمراحمك لسائر الفقراء ولتبتهج قلوبنا...»(٣٩)

هذه هى نظرة الكنيسة نحو مصر: الطبيعة، الأرض والنيل والزرع والثمر، والإنسان- الشعب الذى يحيا على شاطئ النهر العظيم وهى نظرة تغرسها الكنيسة فى أعماق نفوس أبنائها سنة بعد أخرى.

ولكنها لا تكتفى بذلك. بل أن المتابع لطقس الكنيسة- فى القداس الاسبوعى (أو اليومى أحياناً)، يحس أن الكنيسة القبطية ترى فى مصر فردوساً تعتز به وتترنم

بجماله وتصلى من أجله وتدعو إلى أن يعامله أبناؤه طبقاً للوصية التى وجهها الله لآدم بشأن جنة عدن «ليفلحها ويحفظها...»(٤٠)

فتنظيم السنة الطقسية للكنيسة القبطية مرتبط بتقسيم السنة الزراعية المصرية: ففى زمان الفيضان تصلى من أجل النيل كى تصعد مياهه فتفرح بها الأرض إذ ترتوى بعد عطش. وفى وقت إلقاء البذور تصلى عن الزروع كى تنمو إلى أن تنضج. وفى موسم الحصاد تصلى من أجل ثمار الأرض كى تحل فيها البركة. وفى هذا كله تحيط صلوات الكنيسة أرض مصر ونيلها وزرعها وثمارها والبشر الذين يحيون فيها بمشاعر الحب العميق. والحديث هنا عن ذلك يمضى شعراً كله أوصاف خلابة، الأرض فيها عروس تريد أن تفرح بمجئ عريسها- النيل السعيد. وهى تتزين له أجمل زينة أثناء الحرث والإعداد كى يأتى ويلبسها تاجاً جميلاً أخضر تسعد به من أول السنة حتي يتحول فى النهاية ثمراً وليداً مباركاً، تصلى إلى الله:

«أصعد المياه كمقدارها (المناسب)- كنعمتك

«فرح وجه الأرض،

«ليُرو حرثها، ولتكثر أثمارها

«أعدها للزرع والحصاد

«ودبر حياتنا كما يليق

«بارك أكليل السنة بصلاحك»

ثم تواصل الصلاة الحديث إلى الله من أجل البشر الذين يعيشون على هذه الأرض:

«من أجل الفقراء

«من أجل الأرملة، واليتيم، والغريب، والضيف

«من أجلنا كلنا.

«لأن عيون الكل تترجاك.

«لأنك أنت الذى تعطيهم طعامهم فى وقت مناسب.

«أصنع معنا حسب صلاحك

«يا معطيا طعاماً لكل ذى جسد

«املأ قلوبنا فرحاً ونعيماً

كى- إذ يكون لنا الكفاف فى كل شئ

«كل حين

«نزداد فى كل عمل صالح»(٤١)

ولو أننا أردنا أن نتبين فى هذه الصلوات مفهوماً إنسانياً ونتعرف على دلالتها التربوية فسنجد أنها تصب حب الوطن فى نفوس المشاركين فيها. وإذ تصلى الكنيسة القبطية عن الأرض والمياه والزرع والحصاد فإنها تعبر فى حقيقة الأمر عن قلق الفلاح ومشاعره من نحو أرضه وزرعه ومن نحو مفاجآت النهر- الفيضان الذى يغرق، أو نضوب المياه. تحمل الكنيسة هنا هذا القلق كله إلى الله، مشاركة أبناءها فى كل مشاكلهم داعية من أجل حلها. وبذلك تضع الكنيسة أبناءها فى بؤرة الالتزام- بالفكر والشعور والوعى- بمشاكل الطبيعة والأرض والإنسان والمجتمع.

ونقرأ فى كتب التاريخ الكنسى كيف أثمرت هذه التربية الوطنية المتواصلة. جاء فى سيرة قبطى من بلدة تلاً غرب مدينة المنيا- كان والى الأمبراطور الرومانى الوثنى دقلديان يجهد ليجعله يكفر بالمسيح. ولكن الرجل المجاهد ظل صامداً حتى أثار غضب من كان يعذبه عذاباً شديداً. وفى سور صب الجام على وطن القبطى قائلاً: «الويل لأرض مصر التى جئت منها» وعلى الرغم من وطأة التعذيب، ومع أن المجال دفاع عن الإيمان الدينى، إلا أن المصرى ثار فى نفس الشهيد، وأجابه: «لاتسب أرض مصر...» وانتهى الأمر بقتله غرقاً. وحين وضع الشاعر الدينى مديحاً له ولقس يحمل نفس الاسم شاركه الاستشهاد، لم ينس أن يمدح معهما بلدتهما: «السلام لك يا أبا بجول الجندى.. السلام لك يا أبا بجول القس... وطوبى لتلاً بلدتكما لأنها انبعتكما..» (٤٢).

ويروى القديس مقاريوس الكبير فى عظة ألقاها كيف أنه انطلق يوماً إلى قلب الصحراء فرأى رجلين عربانين يغطى الشعر الطويل جسميهما، فامتلأت نفسه رهبة. وحين وجداه على هذه الحال قالا له لاتخف- فنحن بشر مثلك. وبدأ يشرحان له كيف أنهما كانا راهبين فى دير وانطلقا إلى الصحراء منذ أربعين عاماً. وسألاه: «هل مازال الفيضان يأتى فى ميعاده- ومازال فى الأرض رخاء كما من قبل..»(٤٢).

هذان راهبان تكون وعيهما من خلال التعليم الكنسى والصلوات، وتركا المعمور سنوات طويلة- ولكنهما بمجرد أن قابلا إنساناً أتيا من بلادهما سألاه فى قلق عن النيل والأرض والرخاء..

ويواصل القبط إلى اليوم ممارسة طقوس كنيستهم وما فيها من تعليم وصلوات .. هكذا تظل مصر هى الخيط المتصل الذى يصل حبات الأجيال ويربطها منذ أن رأى المصريون فى أرضهم السوداء ما «يشبه سواد إنسان العين» وشبهوها «بالقلب لأنها دافئة ورطبة وحبيسة فى الجزء الجنوبى من المعمورة ومقيمة به كالقلب فى الجانب الأيسر من جسم الإنسان» (٤٤).

٧ - وهناك فن من فنون التاريخ الإسلامى ابتدعه وسما به المؤرخون المصريون يقول عنه الأستاذ محمد عبد الله عنان إنه فى رأيه «فن مستقل بذاته من فنون التاريخ كان لمؤرخى مصر فضل ابتكاره ثم فضل تقدمه وازدهاره حتى غدت أثاره تكون وحدها ثبتا حافلاً فى تراثنا التاريخى» ذاك هو تاريخ الخطط والآثار المصرية التى تتبع فيها المؤرخون واحداً بعد الآخر نمو القاهرة وتطور مجتمعاتها وصروحها وأثارها. وكان عبد الرحمن بن عبد الحكم المصرى أول مؤرخ للخطط والآثار وتناولها فى تاريخه فى فصل خاص كان أول مادة لهذا التراث الذى نما وازدهر على يد خلفائه من كتاب الخطط فى سلسلة متعاقبة متصلة بلغت ذروتها على يد المقريزى أعظم مؤرخى الخطط. وإذا كان بعض المؤرخين قد كتبوا عن الأمصار الإسلامية الأخرى إلا أن هؤلاء ليسوا مؤرخين اخصائيين للخطط والآثار بالمعنى الذى يطلق على المؤرخين المصريين ولا تجمع بين أثارهم وحدة التعاقب والاتصال التى تجمع بين أثار الخطط المصرية. ومن ثم كان تاريخ الخطط والآثار فناً فى الأدب التاريخى مستقلاً بذاته وكان فناً مصرياً ابتدعه المؤرخون المصريون وانفردوا بالتخصص فى عرضه واستيعابه»(٤٥).

وليس ثمة صعوبة فى فهم السبب- فقد سحرت القاهرة وأرض مصر كلها الباب ابنائها. فأخذوا يسجلون هذه الروعة سطوراً فى كتبهم لأنها أغلى من أن يطويها الزمان. يعبر المقريزى عن مشاعره فيقول: «كانت مصر هى مسقط رأسى وملعب اترابى ومجمع ناسى، ومغنى عشيرتى وحامتى وموطن خاصتى وعامتى، وجؤجؤى

الذى ربى جناحى فى وكره وعش مأربى فلا تهوى الأنفس غير ذكره. لازلت مذ شذوت العلم وأتانى ربى الفطانة والفهم أرغب فى معرفة أخبارها وأحب الاشراف على الاغتراف من أبارها وأهوى مساءلة الركبان من سكان ديارها. فقيدت بخطى فى الأعوام الكثيرة وجمعت من ذلك فوائد قل ما يجمعها كتاب أو يحويها لعزتها إهاب...»(٤٦)

ويورد الأستاذ عنان حلقات سلسلة مؤرخى الخطط من ابن عبد الحكم إلى المقريزى ثم من جاء بعده إلى أن كتب على باشا مبارك الخطط التوفيقية.

المهم هنا أيضاً أنه يندرج فى هذه السلسلة المتصلة أبو المكارم سعد الله بن جرجس ابن مسعود الذى كتب «كتاب كنائس مصر وأديرتها» وهو الذى نسب خطأ إلى اسم مالك المخطوط أبو صالح الأرمنى. ولقد كتب أبو المكارم كتابه فى أواخر القرن السادس الهجرى- يورد فيه المؤلف المسيحى فضائل مصر ونيلها ويورد هنا ما قاله إشعياء فى العهد القديم عن مباركة شعب مصر وما سجله الإنجيل من هرب السيد المسيح وأمه إليها. وكيف أن لمصر تفضيلاً على غيرها من سائر الأقاليم بسبب حلول سيدنا يسوع المسيح بها ومجئ مرقس الإنجيلى إليها، ومن قبل ذلك دخول الأنبياء فيها وغيرهم من الملوك والعظماء والحكماء والفلاسفة فى كل عصر وزمان. وينقل عن ابن الكندى بعض ما جاء فى كتابه ويسجل وقائع عن تآلف شعب مصر بكل مكوناته فى مختلف العصور وفى شتى المناسبات(٤٧).

ويستمر هذا الحب لمصر حباً يزكيه الدين وتلهمه الآيات والأحاديث والأخبار المروية للصور الفنية، وفى أحلك عصور التاريخ كان الحديث عنها مصدر عزاء وأمل. وخلال عصور طويلة لم يكن على أرض مصر نظام وحاكم يستطيع أن يطمئن المصرى إلى أنه ينتمى إليهما ويعبران عنه- فأصبح البديل هو الانتماء إلى الأرض التصاقاً وثيقاً بها وبالشعب الأصيل الذى يعيش عليها. وحين يتجرد الواقع مما يسمى بالبنية الفوقية لا يبقى سوى الأصل الثابت: الطبيعة والإنسان.

يقول الإمام عبد الله الشرقاوى الذى عاصر الحملة الفرنسية فى كتابه «تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين» وهو على هامش تاريخ الاسحاقى:

«إن مصر بلد معافاة وأهلها أهل عافية وهى آمنة ممن يقصدها بسوء. من أرادها

بسوء كبه الله على وجهه. ونهرها نهر العسل ومادته من الجنة وكفى- بالعسل طعاماً وشراباً»(٤٨).

وفى القرن الحادى عشر الهجرى يكتب «الفقير إلى عفو ربه الكريم الباقى محمد عبد المعطى بن أبى الفتح بن أحمد بن عبد الغنى بن على الاسحاقى المنوفى» كتابه «لطائف أخبار الدول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول»- ويورد فى مقدمته فضائل مصر حسب التقليد المستقر فى كتابه تاريخ مصر الإسلامية ويختم كتابه برواية رحلة أسطورية إلى منابع النيل حتى انتهى المسافر إلى أرض من ذهب هى الجنة ينزل منها ماء هو النيل يجرى كأنه السبيكة الفضية ثم يختم كتابه بهذه العبارة عن النيل: «لولا دخوله فى البحر المالح وما يختلط به منه لم يستطيع أحد شربه لشدة حلاوته» (٤٩)

ويواصل رفاعه الطهطاوى هذا التقليد فيخصص المقالة الأولى من كتابه «أنوار توفيق الخليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى اسماعيل»(٥٠) للكلام عن ديار مصر ونيلها المبارك وخيراتها وبه يبدأ عصر الكتابة الحديثة التى تتحول فيها الأسطورة إلى علم، ولكن يبقى وراء كل المكتوب قديماً وحديثاً ذلك الحب العميق والالتصاق الوثيق بالأرض يلهم الكاتبين ويشحذ همم العاملين.

لقد كان العثمانيون يرفضون الانتساب إلى الأرض التى نشأوا فيها ويحتقرون التركى والأتراك. أما المسلمون والمسيحيون على أرض مصر فاعتزوا بالانتساب إليها. لقد أضاف ابن عبد الحكم كأول مؤرخ لمصر الإسلامية إلى اسمه وصف «المصرى» تماماً كما سيصنع بعد ألف سنة كاملة زعيم الحركة القومية فى العصر الحديث أحمد عرابى «المصرى».

القسم الثانى

[الشعب]

٨ – سبق أن ذكرنا أن النظرة المصرية إلى الذات وإلى العالم تختلف اختلافاً نوعياً عن النظرة العثمانية. وأوضحنا هذا التمايز بالنسبة للأرض– الوطن ونعرض لهذا التمايز بالنسبة للشعب.

يقرر الدكتور عبد العزيز الشناوى أن الاستعلاء كان من المسات البارزة فى الخلق العثمانى، واشترك فى هذا الاستعلاء السلاطين والأتراك العثمانيون على السواء. واستعلاء السلاطين كان نزعة أصيلة فى نفوسهم اشترك معهم فيها الأتراك العثمانيون كشعب نظر إلى الحرب على أنها مهمته الأولى ونظر إلى أصوله الجنسية الأولى على أنها انقى وأرقى الأصول الجنسية للشعوب الأخرى ونظر إلى الشعوب الأوربية المسيحية نظرة إذراء– ونظر إلى الشعوب الإسلامية نظرة إستعلاء. وهكذا عاش العثمانيون فى عزلة اجتماعية وثقافية. وكان اختلاف اللغة أحد المظاهر الرئيسية للاستعلاء والإزدراء والعزلة الاجتماعية بحيث أن العثمانى كان ينظر إلى البشرية المحيطة به على أنها لا تصلح إلا للاسترقاق والعبودية والتبعية. وعلى غرار ما حدث فى الولايات العثمانية فى أوربا انتهجت الدولة العثمانية نفس السياسة فى الولايات الإسلامية من حيث عدم الاندماج وعدم الانصهار بين الأتراك العثمانيين وأهالى الولايات الإسلامية وقنعت الدولة بالجزية السنوية ترسل إليها من كل ولاية(١).

ولقد أكد نظام الحكم العثمانى سواء داخل الدولة أو فى ولاياتها هذا الانفصال الحاسم بين الحاكمين والمحكومين. فالدولة العثمانية «دولة طبقية، بمعنى أنها كانت تضم أفراداً من العبيد أو الأرقاء وأفراداً من الأحرار» والغريب هنا أن المحكومين كانوا هم الأحرار أما «الهيئة الحاكمة العثمانية بأكملها من أصغر فرد إلى الصدر الأعظم أى رئيس الوزراء ما عدا أفراد الأسرة السلطانية (كانت) عبيداً للسلطان ويطلق عليها جميعاً المصطلح التركى «قولار» أى العبيد ويطلق على كل فرد فى الهيئة الحاكمة لفظ «قول» أى العبدويقصد به عبد السلطان. وكان هؤلاء الأفراد يوصفون فى أوراق الدولة الرسمية بصفة العبيد. وكانت الدولة تحصل على هؤلاء العبيد من أربعة منابع: أسرى الحروب والشراء والهدايا وضريبة الغلمان. وبمضى الزمن انحصرت المنابع الأربعة فى منبعين هما الأسر وضريبة الغلمان»(٢).

وكان لهؤلاء العبيد امتيازات كبيرة فشغل المناصب فى الدولة كان مقصوراً على طبقتهم وتمتعوا بالإعفاء من الضرائب ولم يكونوا يخضعون للقضاء الإسلامى العادى بل شعروا بغضاضة بل وبكراهية لخضوعهم قضائياً لهذه المحاكم. وكان هذا الفصل بين العبيد ورعايا الدولة الأحرار فى الحقوق والامتيازات من أهم الأسباب التى أدت إلى نفور الأحرار من العبيد وتزايد الحقد الطبقى. مما أدى إلى الانفصال الحاسم بين القاعدة الجماهيرية وبين الهيئة الحاكمة. وكان رعايا الدولة المسلمون الذين ولدوا مسلمين من أباء وأمهات مسلمين يشعرون بفداحة الظلم الواقع عليهم لأنه كان محرماً عليهم الانتماء إلى الهيئة الحاكمة التى احتكرت مناصب الدولة فى البلاط السلطانى والحكومة والجيش. ولذلك لم يأت القرن الثامن عشر إلا وتهاوى النظام إذ انتزع المسلمون الأحرار تقريباً كل الوظائف التى كان يحتكرها أفراد طبقة «القولار»(٣) .

وفى حقيقة الأمر فإن هذا الانفصال الحاسم بين الحاكم والمحكومين كان يمارس فى مصر من قبل أثناء عهد المماليك. والانفصال هنا ليس أساسه طبقياً وحسب ولكنه أكثر من ذلك- لأن المماليك رقيق أجلاب من سوق النخاسة خليط من المغول والأتراك والشراكسة والروم والروس والأكراد فضلاً عن أقلية من مختلف الدول الأوربية. ولقد عاش المماليك أثناء حكمهم مصر كطائفة منفصلة تماماً عما حولها ولم يختلطوا بأى عنصر من عناصر السكان المصريين سواء فى ذلك الأقباط ولامسلمون(٤)، ولم يتزوجوا من أهل البلاد بل اختاروا زوجاتهم وجواريهم من بنات جنسهم جلبهن التجار، وقصروا أعمال الجندية على أشخاصهم واشترطوا ألا ينخرط فى سلك المماليك الحربى إلا من يستوردونه من جديد- فأبناء المماليك مهما عظم شأنهم كانوا يقصرونهم على الأعمال الكتابية والإدارية ولا يسمحون لهم بالدخول فى الجيش(٥).

ومما زاد هوة الانفصال عمقاً واتساعاً الجو الحربى الذى ساد العالم الإسلامى منذ القرن الحادى عشر حتى القرن الخامس عشر مع نشوب حروب الفرنجة أى الحروب الصليبية. وكان طبيعياً أن يصحب ذلك صبغ جهاز الحكم بطابع عسكرى- فى هذا الجو استطاع المماليك أن يصلوا إلى الاستيلاء على السلطة، واحتكار ممارسة الحكم وعزل الشعب عن التدخل فيه حدث هذا «فى وقت تقتضى حالة الحرب... أثناءه أن يعهد بالحكم إلى العسكريين ويمنع لونه الدينى المحكومين من أن يستهجنوا انتقاله إلى أيد غريبة»(٦) ونحن نجد فى تكوين الدولة المملوكية بعض تقاليد الحكم المغولى الذى

لا يعترف بحقوق سياسية لغير حملة السلاح. وكانت المنازعات بين المماليك وبعضهم البعض لا يفصل فيها القضاة طبقاً للشريعة الإسلامية، ولكن قضاة العسكر- الحجاب- هم الذين كانوا يقومون بهذا العمل طبقاً للقوانين التى تضمنها كتاب «ياسة» الذى وضعه جنكيز خان. ولقد كان التعبير الاقتصادى عن هذا الانفصال متمثلاً في نظام الاقطاع: فالارض وهى وسيلة الإنتاج الرئيسية، كانت من نصيب رجال الجيش. والإدارة الإقطاعية يشرف عليها ديوان الجيش(٧) وهكذا عاش عامة المصريين على أنهم مواطنون من الدرجة الثانية- ويقرر الأستاذ بولياك أنه فى المراحل المتأخرة من تاريخ الدولة كان الطابع العام للأمراء المماليك أنهم كانوا من قبل مسيحيين ومع استرقاقهم تحولوا عنها(٨) وذلك لضمان استبعاد التعاطف أو الميل منهم للمحكومين بحكم المرارة التى تملأ نفوسهم بسبب أغتصابهم عقائدياً.

وهكذا ولمدة قرون طويلة- ستمائة سنة- هى مدة الحكم المملوكى العثمانى كان فى مصر مجتمعان. وكانت العوامل التى تكرس الانفصال بين الحاكمين والمحكومين هى نفسها التى تدعم التقارب فيما بين مكونات هؤلاء. وتكشف النصوص عن أن مشاعر الألفة والتقارب بين العثمانيين وغير المسلمين كانت محرمة. ولم يكن لهؤلاء حرية الاختلاط بحرية فى الجماعة الإسلامية كما كانوا من قبل فى بغداد والقاهرة. وإذا كان من يتحول إلى الإسلام يلقى ترحيباً كبيراً فإن من يبقى على دينه كان يعيش،وإن فى سلام وأمان بصفة عامة- ولكن فى عزلة عن الجماعة الإسلامية العثمانية(٩).

٩ - على العكس من ذلك تماماً كان نمط الحياة الاجتماعية الشعبية فى مصر. فمنذ دخول الإسلام إلى مصر كانت العلاقات بين مكونات الجماعة تقوم على الاحترام المتبادل والاختلاط والتعاون. وحفظ لنا ذلك كله المؤرخون المسلمون والمسيحيون معاً. ولقد قلنا فى دراسة سابقة أن اللقاء بين الإسلام والمسيحية على أرض مصر «لم يكن سحقاً. وما يعطيه قمته التاريخية أنه يعقب قهراً كان يمارسه مسيحيو بيزنطة ضد مسيحيى مصر ومن الواضح أن أساس اللقاء لم يكن اعتناق أحد الطرفين لعقيدة الآخر رضاءً أو جبراً. على العكس من ذلك كان أساس اللقاء احترام كل طرف لعقيدة الآخر- أى تعايش العقيدتين الدينيتين معاً، أى تعايش مطلقين لا يستبعد واحد منهما الآخر»(١٠) ولكى ندرك أهمية هذه الخلفية التاريخية التى أفرزت فى النهاية نمط حياة

الوحدة الوطنية على أرض مصر واختلافه اختلافاً جذرياً عن المفاهيم المملوكية والعثمانية- من المفيد أن نتابع الرواة من المسلمين والمسيحيين وهم يسجلون هذا اللقاء..

الراوى الأول هو عبد الرحمن بن عبد الحكم القرشى المصرى الذى يسجل الأحداث بعد حوالى قرنين من الزمان. يقول أنه «كان بالأسكندرية أسقف للقبط يقال له أبو بنيامين، فلما بلغه قدوم عمرو بن العاص إلى مصر كتب إلى القبط يعلمهم أنه لا تكون للروم دولة وأن ملكهم قد انقطع ويأمرهم بتلقى عمرو. فيقال إن القبط الذين كانوا بالفرما كانوا يومئذ لعمرو أعواناً» ثم يعود ابن عبد الحكم مرة ثانية فيذكر أنه عندما فرغ عمرو من فتح حصن بابليون خرج بالمسلمين إلى الأسكندرية «وخرج معه جماعة من رؤساء القبط وقد أصلحوا لهم الطرق وأقاموا لهم الجسور والأسواق وصارت لهم القبط أعواناً على ما أرادوا من قتال الروم» وفى الاسكندرية «تحصن بها الروم وكانت عليهم حصون مبنية لاترام حصن وراء حصن. فنزل المسلمون ما بين حلوة إلى قصر فارس إلى ما وراء ذلك ومعهم رؤساء القبط يمدونهم بما احتاجوا إليه من الأطعمة والعلوفة»(١١) ولقد كان رأى ابن عبد الحكم أن مصر فتحت صلحاً لاعنوة»(١٢).

أما الراوى الثانى فهو ساويرس ابن المقفع أسقف الأشمونين الذى يكتب بعد حوالى أربعة قرون من الفتح. يقول أن سانوتيوس الذى كان من رؤساء القبط وقتئذ وتولى إدارة شئون الكنيسة مدة اختفاء البطريرك بنيامين «عرف عمرو (امر) الأب المجاهد بنيامين البطرك وأنه هارب من الروم خوفاً مهم فكتب عمرو بن العاص إلى أعمال مصر كتباً يقول فيه الموضع الذى فيه بنيامين بطرك النصارى القبط له العهد والأمان والسلامة من الله فليحضر أمنا مطمئناً ويدبر حال بيعته وسياسة طائفته. فلما سمع القديس بنيامين هذا عاد إلى الاسكندرية بفرح عظيم بعد غيبة ثلاث عشرة سنة... فلما ظهر فرح الشعب وكل المدينة بمجيئه...» وذهب سانوتيوس وأعلم عمرو بوصوله. حينئذ «أمر بإحضاره بكرامة وإعزاز ومحبة، فلما رآه أكرمه وقال لأصحابه أن فى جميع الكور التى ملكناها إلى الآن ما رأيت رجل الله يشبه هذا. وكان الأب بنيامين حسن المنظر جداً جيد الكلام بسكون ووقار. ثم التفت عمرو إليه وقال له جميع بيعك ورجالك أضبطهم ودبر أحوالهم وانصرف من عنده مكرماً مبجلاً...»(١٣)

ويعود ابن عبد الحكم فيروى كيف تعاون الاثنان- عمرو وبنيامين- فى التعرف على أحسن الأساليب لإدارة البلاد دون أى اضطراب. فاستفسر عمرو من بنيامين عن ذلك. فقال له «تأتى عمارتها وخرابها من وجوه خمسة- أن يستخرج خراجها فى إبان واحد عند فراغ أهلها من زروعهم، ويرفع خراجها فى إبان واحد عند فراغ أهلها من عصور كرومهم، وتحفر في كل سنة خلجها، وتسد ترعها، ولا يقبل على أهلها من يريد البغى، فإذا فعل هذا فيها عمرت وإن عمل فيها بخلافة خربت» ونفذ عمرو بن العاص وصية بنيامين بدقة وأمانة(١٤).

وتزداد قيمة هذه الروايات حين نلحظ أنها تدون بعد سنوات طويلة من الأحداث. ويفيض ما يكتبه ابن عبد الحكم بالتقدير والاحترام والتعاطف مع القبط. يقول: «عن عبد الله بن عمرو قال- قبط مصر أكرم الأعاجم كلها (لأنهم يتكلمون غير العربية)، وأسمحهم يداً وأفضلهم عنصراً وأقربهم رحماً بالعرب عامة وبقريش خاصة» ويضيف «حدثنا أبو صالح حدثنا الليث عن يزيد بن أبى حبيب أنه بلغه أن كعب الأحبار كان يقول «مثل قبط مصر كالغيضة- كلما قطعت نبتت...» (١٥) ويورد الأحاديث التى توصى بالقبط خيراً «فأنكم ستجدونهم نعم الأعوان».

وإن ما يعطى لما دونه ابن عبد الحكم من قيمة أنه يروى ما حدث بعد قرنين من حدوثه(١٦). وأن المؤرخين الذين أتوا بعده كانوا ينقلون عنه ما سجله عن مصر وقبطها. وإذن فلم تبهت من ذاكرة المصريين قط حرارة هذا اللقاء الأول ولا الممارسة التالية له. وتزداد قيمة هذه الرواية أيضاً بعد أن استوعب الشعب المصرى العرب الوافدين. وثبت للجميع من خلال الحياة المشتركة- ورغم كل ما حدث بسبب ظلم الحكام- صحة كل ما حفظه الرواة ودونوه. وبهذا يصبح لما أثبته ابن عبد الحكم ونقله عنه المؤرخون جيلاً بعد جيل- قيمة معاصرة، فالإمام عبد الله الشرقاوى المعاصر للحملة الفرنسية يورد فى كتابه «تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاه والسلاطين» ما أثبته ابن عبد الحكم عن قبط مصر. ويربط ابن الكندى العرب بالمصريين فى عبارة جامعة وذلك من جهة هاجر. يقول: «صارت العرب كافة من مصر بأمهم هاجر لأنها أم اسماعيل (ص) وهو أبو العرب»(١٨). ويورد دعاء الأنبياء لمصر وأهلها ومن صاهر القبط من الأنبياء ومن ذكرهم الله تعالى فى كتابه من أهل مصر. ويروى عن أبى هريرة «أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «مصر أطيب الأرضين ترابا و(أهلها) أكرم الأعاجم أنسابا»(١٩).

أما السيد محمد بن أبى السرور البكرى الصديقى، وهو من البيت الذى احتفظ فى فترات طويلة بنقابة الأشراف (توفى ١٠٨٧هـ) فكتب فى كتابه «الكواكب السائرة فى أخبار مصر والقاهرة» الفصل التاسع عشر وخصصه لبيان «ذكر ما اختصت به مصر والقاهرة من محاسن وفضائل...» يورد فيه ثمانية واربعين سبباً فى تفضيل مصر أرضاً وأهلاً على غيرها من بلاد الدنيا ويقول فى السبب الأربعين عن قبط مصر إنهم «من ذرية الأنبياء عليهم السلام»[٢٠].

هذه هى الخلفية التاريخية التى ينبغى أن تكون ماثلة أمام الباحث وهو يدرس الحركة الوطنية المصرية. لقد ذكرنا أن الجامعة الوطنية فى مصر الحديثة نمت انسلاخاً من الخلافة العثمانية. ولقد أصبح الآن واضحاً أن العوامل الحضارية والمفاهيم الدينية والخبرات التاريخية والمعاصرة- كل هذا يؤكد الفرقة بين المصريين والعثمانيين. وحين حدث الانسلاخ لم يكن السند الدينى لدى المصريين بأقل من أى سند آخر- قومى أو وطنى- يقيمون على أساسه استقلالهم. رأينا ذلك بالنسبة للأرض وفيما يتعلق بالشعب. وإذا كانت الدولة العثمانية ترفع شعار الدين فليس معني ذلك أن هذا هو المفهوم الوحيد الذى يتعين على جميع المسلمين أن لا يخرجوا عنه. لقد كان شعار «مصر للمصريين» هو شعار الجامعة الوطنية المكافحة ضد الاستبداد والنفوذ الأجنبى معاً وكذلك شعار المساواة بين المصريين وإن اختلفت أديانهم بجامع الأخوة فى الوطن كما عبر عن ذلك الطهطاوى[٢١] وإن فكرة الجامعة الوطنية بدت فى عقول هذا الجيل- صانعى التاريخ المصرى الحديث- بدت بمعنى تطبيقى محدد هو المساواه بين المواطنين[٢٢].

١٠ - لقد قامت الجامعة الوطنية المصرية بالإضافة إلى مبدأ المساواه بين المصريين على مبدأ أساسى آخر هو استقلال مصر عن النفوذ الخارجى عثمانياً كان أو غربياً. فى هذا الوطن المستقل يحيا المواطنون متساوين.

فثمة حقيقة لا يسوغ أن تغيب عن الدارس وهو يقرأ كتاب ابن عبد الحكم- وقد سجلت ذلك الدكتورة سيدة اسماعيل كاشف- هذه الحقيقة هى أن أبا التاريخ الإسلامى المصرى عاصر قبل وفاته (٢٥٧هـ) مولد أول دولة عربية إسلامية مستقلة فى مصر هى الدولة الطولونية (٢٥٤هـ) ثم تسجل الملاحظة ذاتها وهى تكتب عن

مؤرخ آخر جاء بعد ابن عبد الحكم بحوالى ستة قرون وهو المؤرخ المصرى جمال الدين أبو المحاسن بن تغرى بردى أحد أعلام المدرسة التاريخية فى القرن التاسع الهجرى أو القرن الخامس عشر الميلادى. تقول: «دخلت مصر فى الفلك الإسلامى العربى بعد أن فتحها عمرو بن العاص قائد الخليفة عمر ابن الخطاب وذلك فى سنة ٢١ هـ (٦٤٢م) وظلت مصر ولاية تابعة للخلافة إلى أن جاء أحمد بن طولون إلى مصر.. وقامت فى مصر على يده أول دولة عربية إسلامية... وكانت الدولة الطولونية تمثل الانتقال من عصر التبعية إلى عصر الاستقلال، من عصر الوالى الذى يمثل سياسة الخلفاء ويأتمر بأمرهم إلى عصر الحاكم القوى الواسع السلطان الذى يسنده الشعب ويسنده الجيش والأسطول والذى يعمل بما فيه الخير والمصلحة للبلد وأبنائه» وستتطرد الأستاذة: «وكان أحمد بن طولون مؤمناً بأن مصر للمصريين- فكان كريماً مع أبنائها ولم تشغله مشاريعه فى الاستقلال وفى تكوين امبراطورية مصرية عربية عن خدمة البلد وعن القيام بمشاريع كثيرة ينتفع بها أبناء مصر. وبدأ فى عهده وادى النيل حياته لنفسه فى مجموعة الأمم الإسلامية..»(٢٤).

وحين نقرأ تصوير الكاتبة لما حدث بعد انهيار الدولة الطولونية نكاد نجد أنفسنا فى أعقاب انهيار دولة محمد على، تقول: «شعر المصريون لأول مرة بعد قرون طويلة بأن بلدهم أصبح لهم. وكانت فجيعة المصريين لا حد لها حين دكت قوات الخلافة العباسية صرح الدولة الطولونية. والحق أن قائد العباسيين الذى قضى على الدولة الطولونية أخذ المصريين بمنتهى الشدة والقسوة. ويمكننا أن نفسر العنف الذى صحب سقوط الدولة الطولونية على أنه من الظواهر التى تصحب فترات الأنقلاب، ولكن يبدو أن هذا العنف كان بسبب تعلق المصريين بالدولة الطولونية وأنهم كانوا يعتبرونها دولتهم. وتجلت الحسرة على ما حل بالطولونيين وعلى زوال دولتهم من لهجة المؤرخين المصريين فى استهجان الفظائع التى ارتكبها القائد العباسى محمد بن سليمان الكاتب وجنوده الخراسانية، ومن رثاء الشعراء المصريين للدولة الطولونية. وقد بقيت ذكرى ابن طولون ماثلة فى أذهان المصريين يتحدث عنها المؤرخون والأدباء ويتناقلونها جيلاً بعد جيل. واستطاع مؤرخنا أبو المحاسن يوسف بن تغرى الأتابكى الذى ولد وتوفى فى القاهرة فى القرن التاسع الهجرى والخامس عشر الميلادى (٨١٣ - ٨٧٤ هـ / ١٤١١ - ١٤٦٩م) أى بعد انقضاء نحو ستة قرون على تلك

الدولة العربيـة الأولى فى مصر – استطاع أن ينـقلنا إلى العصر الطولونـى فى كتابه «النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة وأن يبرز لنا أهمية مصر فى ذلك الحين وأن ينقل لنا عظمتها ورخاءها وثروتهـا، وأن يقارن بين زمانه وبين زمن العصر الطولونى وأن يصف لنا الأمـاكن الأثرية التي ترجع إلى العـصر الطولونى» وتقـرر الأستاذة أن ابن تغرى بـردى لا يعتبر فى هذا كـله رائداً من رواد المؤرخين «الذين كتـبوا عن أول دولة عربية مستقلة فى العصر الإسلامى- وإنما هو حلقة فى سلسلة مؤرخى المدرسة المصريـة الثقـاه الـذين ترسمـوا خطى من سبقه من المؤرخين المـصريين... فقد سار أبو المحاسـن فى كتابـه «النجوم الزاهـرة فى ملوك مصـر والقاهرة» عـلى درب رائد مؤرخى مصر الإسلامـية وهو عبد الرحمن بن عبد الحـكم الذى وضع أساس التاريخ القومى العربى المصرى. كذلك نرى أبا المحاسن يتخذ وجهة مؤرخى العصر الإسلامى عامة أى كتابة تاريخ عالمى وإسلامى من خلال كتـابته لتاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى سنة ٨٧٢هـ١٤٦٧/م معبراً بذلك عن فكرة وحدة الأمة العربية الإسلامية» (٢٥).

ولقد أوضـحت الدكتـورة سيدة كاشـف فى دراستهـا التى خصصـتها لأحـمد بن طولون كيف أن العمل الأول الذى قام به هذا الحاكـم لمصر هو تكوين جيش قوى لها. وأصبح لمصر لأول مرة جيش عظيم مستـقل عن الخلافة. وذكر المقريزى أن أحمد بن طولون اشترى عبيداً من الروم والسودان يضاف إليهم سبعة ألاف حر مرتزق لإنشاء هذا الجيش. وذكر ابن اياس أن الـسبعة ألاف كانوا من العرب. أما ابن سـعيد فقال أن أحمد بن طولون خلف عند وفاته سبعة ألاف مولى مع ألاف أخرى من العبيد. وترجح الأستاذة أن هـؤلاء السبعة ألاف- حـر فى رأى ومولى فى رأى آخر- كـانوا من أبناء مصر(٢٦) ونتسـاءل: هل نحن أمام «المـسودة» أو المحاولة الأولـي التى ستصـبح فى صورتها الـنهائية تجربة مـحمد على بكل ما ترتـب عليها من أثار خطيـرة الشأن فى تاريخ مصـر؟ هذا- ولم يكن ممكناً لمشـروع ابن طولون أن يكون له وجود مـالم يقم على سياسة اقـتصادية واضحة المعالم- تمامـاً كما هو الأمر بالنسبة لمحـمد على، فلم يغفـل ابن طولون العناية بـالنواحى الاقتـصادية حتي يتـم استقلال مـصر سياسـياً واقتصـادياً وحتى يمكنها المحـافظة على هذا الاستقـلال وحتي يعيش أبنـاء مصر فى رخاء. «ولا شك أن ذلك الرخاء كان ناتجا إلى حد كبـير عن بقاء إيراد البلاد فيها دون أن يتسرب شئ كثير منه إلى الخلافة العباسية...»(٢٧).

والسؤال الآن– هل كانت هذه السياسة الاقتصادية جديدة فى مصر؟

يقدم لنا عبد الرحمن بن عبد الحكم فى صفحات طويلة وبالنصوص الأصيلة «ذكر استبطاء عمر بن الخطاب عمرو بن العاص فى الخراج»: أرسل عمر يقول: «أما بعد– فإنى فكرت فى أمرك والذى أنت عليه، فإذا أرضك واسعة عريضة رفيعة.. وأنها عالجتها الفراعنة وعملوا فيها عملاً محكماً مع شدة عتوهم وكفرهم فعجبت من ذلك. وأعجب مما عجبت أنها لا تؤدى نصف ما كانت تؤديه من الخراج قبل ذلك... ولقد أكثرت فى مكاتبتك فى الذى على أرضك من الخراج...» واشتد الخليفة فى الخطاب. فرد عمرو عليه «أما بعد فقد بلغنى كتاب أمير المؤمنين فى الذى استبطأنى فيه من الخراج والذى ذكر (فيه) من عمل الفراعنة قبلى وإعجابه من خراجها على أيديهم ونقص ذلك منها منذ كان الإسلام. ولعمرى للخراج يومئذ أوفر وأكثر والأرض أعمر– لأنهم كانوا على كفرهم وعتوهم أرغب فى عمارة أرضهم منا منذ كان الإسلام...» ودافع عمرو عن كرامته فى إباء وتنزيه لنفسه من الطعم الدنية والرغبة فيها. ولكن الخليفة عاد يأمر بأن يحمل الخراج فوراً. فأجابه عمرو: «وإنى والله ما أرغب عن صالح ما تعلم– ولكن أهل الأرض استنظرونى إلى أن تدرك غلتهم... فكان الرفق بهم خيراً من أن يخرق بهم فيصيروا إلى بيع ما لا غنى بهم عنه والسلام» ثم عزل عمرو. ويروى ابن عبد الحكم عن الليث أنه لما أن ولى عبد الله بن سعد جبى من مصر أكثر مما كان يأخذ عمرو، «فقال عثمان لعمرو: يا أبا عبد الله درت اللقحة بأكثر من درها الأول. قال عمرو اضررتم بولدها. وقال غير الليث، فقال له عمرو إن لم يمت الفصيل»(٢٨).

ويعلق على ذلك د. إبراهيم أحمد العدوى: «وأطنب ابن عبد الحكم فى بيان اهتمام عمرو، بن العاص بعمران مصر وأنه لم يرسل إلى الخلافة الخراج المطلوب إلا بعد اقتطاع ما تحتاج إليه البلاد من أجل «حفر خلجها وإقامة جسورها وبناء قناطرها وقطع جزائرها» وذلك تنفيذاً لنصيحة بنيامين حين طلب منه عمرو بن العاص أمثل السبل لعمران الديار المصرية» ويضيف «وكان عمرو بن العاص حريصاً أيضاً على اتباع جميع التعاليم التى تضمنتها نصيحة بنيامين فلم يكن يرسل الخراج الباقى إلى المدينة إلا عند فراغ الناس من الزراعة وكذلك بعد عصر كرومهم...»(٢٩).

وفى حقيقة الأمر فإن القارئ لابن عبد الحكم القرشى المصرى يرى لديه خطا ثابتاً هو تسجيل الوقائع التى فيها دفاع عن مصالح المصريين. فيروي قصة معاوية مع وردان واليه على خراج مصر، وكيف طلب الخليفة من عامل الخراج أن يزيد على كل رجل من المصريين قيراطاً. ولكن هذا العامل أبى وكتب إلي معاوية «كيف تزيد عليهم وفى عهدهم ألا يزاد عليهم شئ» ومن ثم عزله معاوية(٣٠). ويورد المؤرخ أحداثاً تبين أن نفرا من أهل مصر كان يعارض محاولات معاوية للحصول على أكبر قدر من الخراج أو أى عمل من شأنه المساس بالحقوق المالية للبلاد. ومن ذلك الحادثة التى رواها ابن عبد الحكم عن ابن عفير فى حديثه عن ابن لهيعة الذى ورد فيه أن الوالى مسلمة بن مخلد أرسل الخراج ثم «بعث إلى معاوية بستمائة ألف دينار فضلاً. قال ابن عفير فنهضت الإبل. فلقيهم برح بن حسكل فقال ما هذا- ما بال مالنا يخرج (بضم الياء وفتح الراء) من بلادنا. ردوه. فرد حتي وقف على باب المسجد فقال أخذتم عطاءكم وأرزاقكم وعطاء عيالاتكم ونوائبكم- قالوا نعم. فقال لابارك الله لهم»(٣١).

وتأتى أهمية ما أورده ابن عبد الحكم فى هذا المجال من أنه اعتبر شخصية عمرو بن العاص وأسلوبه فى الاشراف علـى التنظيم الإدارى فى مصر نموذجاً ومعياراً. وأصبح نظام عمرو فى إدارة مصر هو الحجر الأساسى فى بناء مصر العربية الإسلامية بمجتمعها الجديد. «صارت القواعد التى تقررت حيئذ نماذج تمثل النظرة المثالية لدى المؤرخين والفقهاء والمقياس الذى يعتمدون عليه لمعرفة الانحراف بين تلك المثالية وبين تطور الأمر الواقع على عهدهم»(٣٢).

١٢ – وهنا تغرى الرؤية الشاملة التى تربط أحقاب الزمان- تغرى، رغم الاحتفاظ بكل الخصائص التى تميز مرحلة عن أخرى، بمحاولة الوصل بين نظرة محمد على إلى مصر وسياسته فيها ومنحى عمرو وابن طولون والإخشيد. الجميع وجدوا فى مصر كياناً طبيعياً وبشرياً فيه تكامل يمكن أن يكون، لو استقامت له سياسة حكيمة، قوة فعالة مؤثرة(٣٣). هذه «الفلتة الجغرافية» والبشرية صنعت فى تعبير الدكتور جمال حمدان «التفاعل ائتلافاً واختلافاً بين بعدين أساسيين فى كيانها وهما الموضع والموقع فالموضع هو البيئة الطبيعية والبشرية الداخلية، والموقع هو مجموع العلاقات التى تربط هذا الإقليم بما حوله. إن «الحقيقة العظمى فى كيان مصر ونقطة البدء لأى فهم لشخصيتها الاستراتيجية هى اجتماع موقع جغرافى أمثل فى موضع طبيعى مثالى

وذلك فى تناسب أو توازن نادر المثال. فالموقع والموضع هنا متكاملان جداً فى الدور ومتناسبان إلى حد بعيد فى المقياس. فكل منهما ضخم الحجم أو الخطر، ولكن فى تناسبق دقيقة وشبه محسوب»[٣٤] وبهذا فإن ثمة خاصة واحدة في شخصية مصر طوال تاريخها- امبراطورية كانت أو مستعمرة أو جزءاً من دولة كبيرة «هى يقينا أنها كانت دائماً مركز دائرة ... لها محيط وأبعاد، هى مركز (الثقل) و(الجاذبية) ولها الدور القيادى... ولا شك أن هذه الصفة الجوهرية.. ترتد إلى جذور جغرافية أصيلة وكامنة فى كيان مصر...»[٣٥] والجغرافيا هنا تعنى الطبيعة والبشر الذين يسكنون الإقليم..

ويمكن القول بأن معيار النجاح الحقيقى لأى نظام حكم فى مصر هو قدرة هذا النظام على تحقيق التفاعل والتوازن بين الموضع والموقع فى الكيان المصرى- فلا يبتلع منهما الآخر أو ينفيه. فالدعوة الانعزالية التى تريد الاقتصار على إقليم مصر ليحيا غير مهتم بما يجرى حوله وغير مرتبط به ومؤثر فيه- كمثل الدعوة إلى أن تذوب مصر فى كيان أوسع عربى أو بحر متوسطى أو إسلامى، بحيث تمحى فى هذا المحيط الواسع خصوصيتها الجغرافية والبشرية المبدعة، وتفقد دورها التاريخى كنموذج رائد، فلا تصبح مركز الثقل والجاذبية، هذه الدعوة أو تلك يتجاهلان الحقيقة العظمى فى كيان مصر. بل والمنطقة كلها. ويقدم تاريخ مصر الإسلامى أمثلة رائعة لرجال أدركوا فى نظرة حكيمة عبقرية هذه الحقيقة ووضعوا سياستهم على أساسها: وابن طولون والأخشيد والفاطميون كل منهم أدرك وزن مصر الحضارى وقدراتها الخاصة ودورها القيادى.

١٣ - وعلى عكس ما حدث من انفصال حاسم بين العثمانيين- ومن قبلهم المماليك- وبين أهالى البلاد الأصليين فإنه مع مرور الوقت نشأ مجتمع جديد «تم فيه الامتزاج بين العرب والمصريين اجتماعياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً.. وذاب العرب القادمون فى محيط الشعب المصرى، وأصبحوا ينتسبون إلى البلد الذى يسكنونه أو الحرفة التى يشتغلون بها وليس إلى قبيلتهم الأصلية التى جاءوا فى كنفها من شبه الجزيرة العربية. وهذا ما عناه المقريزى فى مقدمة رسالته «البيان والاعراب عما بأرض مصر من الأغراب» بقوله: «أعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر أبادهم الدهر وجهلت أحوال أكثر أعقابهم»[٣٦] ويضيف محمد العزب موسى بعد ذلك «وهكذا أدت قوة الجذب المصرية إلى عكس السياسة التى كان يختطها الخليفة عمر بن الخطاب

فى أول الأمر وهى محاولة الحفاظ على الارستقراطية العسكرية العربية حتى أنه حرم على القوات العربية الاستقرار فى الريف والاشتغال بالزراعة» (٣٧).

على أن العامل الرئيسى والحاسم الذى دعم وحدة الشعب المصرى هو أنه منذ وقت مبكر أخذ الشعب يتكلم ويتعامل بلغة واحدة هى العربية. ذلك أنه- وكما قلنا فى دراسة سابقة(٣٨) مع دخول الإسلام إلى مصر جاءت معه اللغة العربية. وصار فى مصر لسانان العربى والقبطى. ولو أن هذا استمر لكان على أرض مصر شعبان- لكل منهما ثقافته- ووعيه ونظرته للعالم ولمصر، ولصعب التفاهم بين الشعبين فى هذا التجمع. فماذا كان اختيار المصريين؟ من بين علماء الكنيسة القبطية عالم اسمه ساويرس كان أسقفاً لمدينة الأشمونين بمديرية أسيوط وعاش فى النصف الأخير من القرن العاشر وأوائل القرن الحادى عشر واشتهر فى كتب الكنيسة بلقب «ابن المقفع»- لأنه قام بنقل التراث القبطى إلى العربية كما فعل ابن المقفع الأول الذى نقل التراث الهندى إلى العربية، «وكان متضلعاً فياضاً فى اللغة العربية ملماً بعلومها وأسرارها. وكان راسخ القدم فى اللغات اليونانية والقبطية». ولهذا تعاون مع عديد من المسيحيين على نقل ماوجدناه- كما يقول- بالقلم القبطى واليونانى إلى القلم العربى(٣٩)، وبهذا حدثت معجزة التفاهم داخل الشعب المصرى: إن اللغة هى التى تصنع التصور وتكون الوعى والنظرة إلى الذات وإلى العالم وتربط بين البشر وتعبر عن العلاقات فيما بينهم. وكما يقول الدكتور جمال حمدان جاءت عملية التعريب فى مصر أقوى من صبغها بالإسلام فبينما نجد الإسلام كاملاً فى المغرب والأقلية لغوية (البربر) نجد العربية كاملة فى مصر والأقلية دينية (الأقباط).. ولديه أنه إذا كان العرب قد عربوا مصر لغوياً ودينياً فقد مصرتهم مصر حضارياً ومادياً. لقد تتلمذ العرب الفاتحون فى مدرسة مصر المفتوحة وعلى يديها تحضروا(٤٠) ومن هذا الرأى أيضاً الدكتور حسين مؤنس(٤١) والحاصل أن ما حدث فى مصر فى هذا المجال فتح الطريق أمام شعب مصر كله ليتفاهم بلغة يتحدث بها بشر فى رقعة من الأرض تمتد كما نقول اليوم من المحيط إلى الخليج. وبهذه اللغة يدخل الشعب المصرى بكل قوته البشرية والمادية وبكل تراثه الحضارى فى حوار. وينهض بقيادة معركة التحرر القومى والاجتماعى مع مجموعة تبلغ اليوم ما يزيد عن مائة مليون نسمة يقدم لهم نموذجاً رائداً فى الوحدة والتفاهم. هنا نجد أن الموضع- القلتة الجغرافية والبشرية- يزداد ثقله وجاذبيته فى الموقع.

وتشكل المؤلفات المسيحية القبطية المكتوبة باللغة العربية جزءاً هاماً من التراث الثقافى المصرى. فمؤلفو هذه الأعمال كانوا علماء فى الدين، وأدباء على مستوى رفيع من التعبير العربى. وهم كرائدهم ابن المقفع القبطى كانوا يملكون ناصية اللغة العربية فى قدرة وتمكن وتذوق أصيل. ولكاتب هذه السطور تجربة فى هذا المجال حين توفر عدة سنوات على تحقيق واحد من كتب هذا التراث. ترجمه عن القبطية الصعيدية فى القرن الثالث عشر تاج الرياسة ابو اسحق ابن النجيب فضل الله، فجاء لتعبير العربى السليم الفصيح الأدبى لذلك العالم الأديب بالغ الروعة(٤٢).

ومن ناحية أخرى وعلى الصعيد الشعبى. وكما يقول أحمد رشدى صالح «إن الأدب القبطى العامى واللغة الدارجة القبطية مازجاً الأدب العربى واللهجات العامية العربية واستوى من ذلك مزاج عربى قبطى، أو أقل استوى مزاج قبطى إسلامى. وهذا يصدق على الشكل والمحتوى سواء بسواء. وإذا كنا نؤرخ لأدبنا الشعبى الشفاهى باستخدام العامية فى مصر فالواقع أن جذوره أقدم من ذلك بكثير وإنها ترجع إلى الأدب الشعبى المصرى الفرعونى القبطى فى أطواره السابقة.. وكذلك حدث تزواج بين الروح الإسلامية وبين الفن القبطى...»(٤٣) والمشاهد اليوم لحجاب كنيسة قبطية قديمة لا يكاد يلحظ كبير فرق بين وحداته الزخرفية وما على منبر المسجد القديم.. ومن هنا ما يستخلصه محمد العزب موسى من أن الرواسب الفلكورية هى الوسيلة البسيطة والواضحة والأكيدة على خيط استمرارية مصر وشعبها عبر العصور التاريخية(٤٤).

١٤ – وتبقى ونحن نتكلم عن عنصر الشعب فى الصيغة المصرية للوحدة الوطنية بعض الملاحظات:

أولاً: لقد دخل العثمانيون بلاداً مسيحية فى أوربا هى ما أطلق عليه الروملى– ولكن شتان بين ما حدث هناك بعد ذلك وما حدث فى مصر– البلد المسيحى– مع دخول العرب المسلمين إليها بقيادة عمرو بن العاص. فلم يحدث فى إطار الجماعة العثمانية سواء فى الأناضول أو فى الروملى أن ساد التآلف والتعاون بين العثمانيين والمسيحيين– كما أشرنا إلى ذلك من قبل. كان هؤلاء يعيشون منعزلين مواطنين من الدرجة الثانية للدولة الإسلامية. أما من يتحول من المسيحية إلى الإسلام فقد كان يلقى ترحيباً وسط الجماعة الإسلامية العثمانية– وحينئذ تفتح الأبواب لهذا المسلم

حديثاً ليقدم مساهمته فى مختلف مجالات الحياة العثمانية(٤٥) ولقد رأينا من قبل أن الجزء الأكبر من الهيئة الحاكمة- القولار- كانوا من الأطفال المسيحيين الذين يقدمون كضريبة مفروضة على ولايات الروملى ثم يحولون إلى الإسلام ويربون وينشأون ليتولوا أرفع مناصب الدولة. وتحتل أسماء هؤلاء مكاناً واسعاً فى تاريخ الدولة العثمانية حتى أن المؤرخ برنارد لويس يفرد لهم عنواناً خاصاً Renegades فى الفهرس الأبجدى لكتابه- وإن كان ما أثبته فى الفهرس أقل بكثير مما ورد فى نص الكتاب(٤٦).

وما أبعد هذا كله عن الحكمة والواقعية المصريتين. يكفى لإظهار ذلك أن نقرأ ما كتبه المقريزي تعليقاً على ما حدث عام ٦٨٢هـ حين أسلم عدد كبير من القبط. يقول: «فألبسهم (السلطان) تشاريف... فصار الذليل منهم بإظهار الإسلام عزيزاً يبدي من إذلال المسلمين والتسلط عليهم بالظلم ما كان يمنعه نصرانيته من إظهاره»(٤٧) ويكتب تعليقاً مماثلاً على أحداث مشابهة حدثت سنة ٧٢١ هـ حين قدمت الأخبار بكثرة دخول النصارى فى الإسلام(٤٨) هنا نجد مصرياً اختزن فى وجدانه كل خبرة التاريخ المصرى، التى أثبتت على مدى الأجيال أن الوحدة الشكلية فى الدين بين الحاكم والمحكوم ليست بعاصم من الظلم والقهر والاستبداد بل قد تكون عاصمة له من النقد وغطاء يخفى وراءه أعماله. حدث هذا أيام البيزنطيين ومع الفرنجة الصليبيين وها هو يحدث بعد الإسلام. والحاصل أن هذا هو الموقف المصرى الثابت من نحو الشكلية الدينية. فالاعتبار للموقف الاجتماعى العملى وليس الاعلان الشكلى عن الدين. ولقد أثبت الدكتور على إبراهيم حسن أن المماليك أرادوا بالتغالي أمام الناس فى احترام الدين وشعائره أن يخفوا عنهم بواطن الأمور. ولهذا كانوا يبالغون فى إظهار التقوى والورع وأكثروا من تشييد المساجد وأقاموا ما لا يكاد يحصى منها على قول القلقشندى(٤٩) وتوج هذا المنهج باستحضار الظاهر بيبرس أحد بنى العباس وأقامته إياه خليفة بمصر. ولكن الهدف من هذا على ما يقول الدكتور عبد الحميد يونس لم يخف على المصريين(٥٠).

يضاف إلى ذلك أن المصريين فى حكمتهم الواقعية لم يقولوا إن الله حرم غير المسلمين من القدرة على ممارسة العدل والأنصاف. فحين تحدث الجبرتى فى مقدمة تاريخه عن «الملوك وولاة الأمور» يقول أن هؤلاء «يراعون العدل والأنصاف بين

الناس توصلاً إلى نظام المملكة وتوسلاً إلى قوام السلطنة لسلامة الناس فى أموالهم وأبدانهم وعمارة بلدانهم» ثم يضيف «إن رأس المملكة وأركانها وثبات أحوال الأمة وبنيانها العدل والأنصاف سواء كانت الأمة إسلامية أو غير إسلامية. فهما (العدل والإنصاف) أس كل مملكة وبنيان كل سعادة ومكرمة»(٥١).

بهذه الحكمة والاتساع فى الفكر كانت العلاقات بين مكونات الجماعة المصرية تمضى يوماً بعد يوم.

ثانياً: تحققت منذ عصر مبكر الوحدة الثقافية بين مكونات الشعب المصرى فحين بدأت المدارس الحديثة الحكومية وغير الحكومية وفى مقدمتها المدارس التى أنشأها الأقباط- دخلها دون تفريق أبناء الشعب جميعاً ودرسوا فيها وتدرجوا فى مراحل العلم معاً مما لم يمس التفاهم والتقارب فيما بينهم(٥٢). ولم يكن برنامج الدراسة فى هذه المدارس مختلفاً عن المدارس الحكومية. وقبلت الجهات المشرفة على هذه المدارس القبطية منذ وقت مبكر اشراف وزارة المعارف عليها. أما داخل الكنيسة القبطيةفقد كانت مؤسسة محافظة بأقصى ما يمكن أن يكون عليه الاتجاه المحافظ. ولم تفلح كل محاولات الإرساليات لإحداث أى تغيير فى تعاليمها أو طقوسها أو تقاليدها. وقد حاولت الإرسالية الانجليزية قبل الاحتلال أن تنشئ معهداً لاهوتياً سنة ١٨٤٢-١٨٤٣ لتعليم كهنة الأقباط لتتمكن بذلك من السيطرة على الكنيسة القبطية. ولكن تقارير المرسلين سنة بعد أخرى كانت توضح أن جهودهم لم يكن لها نصيب من النجاح فأغلقت المدرسة سنة ١٨٤٧(٥٣) واعتمدت الكنيسة القبطية على قوى الإحياء اللاهوتى والثقافى الذاتى الداخلى وهى ذات مضمون عقائدى يرفض تعاليم الإرساليات. واحتفت الدولة بذلك- فلقد نشرت الوقائع المصرية وصف حفل افتتاح أول مدرسة إكليريكية لاهوتية فى الكنيسة القبطية فى العصر الحديث يوم ٢٢ طوبه ١٥٩١ للشهداء (٢٩ يناير ١٧٨٥ ميلادية). وذلك فى العدد ٥٩٢ الصادر فى غرة محرم ١٢٩٢هـ. غرة أمشير ١٥٩١ ش، الموافق ٧ فبراير ١٨٧٥م فى الصفحة الثالثة العمود الأول وقالت:

«من جملة ما أنشئ فى الظلال الخديوية الأن مدرسة مذهبية (للكنيسة) القبطية يتقنون فيها ديانتهم أى اتقان» ثم أوردت وصف «افتتاح تلك المدرسة التى

(يتعلمون فيها) أمورهم الدينية وقواعدهم المذهبية»(٥٤) ولقد احتفظت الكنيسة القبطية بهذا الموقف الثابت واحتفظت «بهذه الروح النافرة من السيطرة الأجنبية والتغلغل الأجنبى... روح الكبرياء ذاتها وروح الاعتداد والمقاومة...» (٥٧).

ولقد كانت نتيجة ذلك كله امتزاجاً هو بكل المقاييس: «فلتة بشرية» نادرة المثال: أفرز مواقف ثقافية ووطنية موحدة على امتداد التاريخ المصرى الحديث. ودخلت به مصر معاركها ضد الاستعمار الانجليزى والاستغلال الداخلى والعدوان الاسرائيلى صفاً واحداً. وأورد طارق البشرى موقف أباء الكنيسة المعاصرين فى هذا المجال فى كتابه الأخير(٥٦).

ثالثاً- يسجل التاريخ أنه على الرغم من تغير الدول والحكام فى مصر فإن ثمة استمراراً لا ينقطع لبعض المؤسسات الشعبية فى مقدمتها الكنيسة القبطية والأزهر الشريف والرهبنة والطرق الصوفية. هذا الاستمرار حفظ للخصوصية المصرية طابعها المتميز، وحتى حين كان المصرى يغير دينه فليس من شك فى أنه ينتقل إلى الدين الجديد حاملاً كل ما ترسب فى نفسه من دينه السابق وما صبه فيه من قيم واتجاهات. رأينا ذلك الاستمرار واضحاً بالنسبة لموقف المصرى من أرضه. وهو أيضاً نفس الموقف من السيطرة الأجنبية وإن كانت دينية. وقد كانت الكنيسة القبطية تواجهه فى إصرار ومعاناة خلال فترة الحكم البيزنطى. وما قبلها فالكفاح الوطني المصرى الحديث يجد أصوله التاريخية هنا. وما بدأته الكنيسة فى المحافظة على مصر، واصله معها الأزهر. وتبدى ذلك كله موحداً فى الحركة الوطنية الحديثة. ونستطيع أن نجد ما يشبه ذلك بالنسبة لحق الشعب فى اختيار رؤسائه الدينيين وهو ما تقرره القوانين الأصلية للكنيسة القبطية(٥٧) ويعتبر الدارسون أن الرهبنة فى صميمها ثورة إجتماعية(٥٨). فى هذا كله كانت الكنيسة القبطية تعلم أبناءها احترام الإنسان فى كل نواحى حياته كقيمة عظمى وأساسية. وحمل المصريون ذلك كله فى أعماق نفوسهم وظلوا يمارسونه فى أجيالهم التالية.

رابعاً: منذ وقت مبكر فطن المصريون إلى أن ظلم الحاكم هدفه ومضمونه قبل كل شئ- سياسى واجتماعى مهما تكن واجهته الخارجية دينية. ولقد ذكرنا أنهم اكتسبوا هذا الوعى قبل الإسلام واحتفظوا به فى ظل الحكم الإسلامى. ويقول

الدكتور حسين نصار أن الثورات الاقتصادية كثرت بمصر فى العهد العباسى «وتعددت وخطر أثرها فلم يكن يمر عام أو عامان حتي تقوم ثورة سببها زيادة الخراج أو منع العطاء أو التحايل فى استخراج أموال الأهالى أو فرض ضرائب جديدة. وتلاحقت الثورات الاقتصادية الكبيرة ولم تسترح مصر من هذا اللون من الثورات إلا فى عهود الاستقلال تحت ظل الطولونيين ثم الاخشيديين. واشترك فى بعضها المسلمون والأقباط وخاصة الثورات التى قامت بسبب فرض ضرائب جديدة أو بسبب زيادة الخراج»، وفى شأن الثورة التى نشبت فى القرن الثالث الهجرى يقول: إنها قامت لأسباب مالية لا دينية واشترك فيها المسلمون والقبط[٥٩].

ولهذا حين خرج الشعب المصرى إلى العصر الحديث، كانت الأيام- بل القرون الطويلة، قد اكسبته نضجاً أصبح جزءاً مكوناً من شخصيته حتى وإن كان أمياً. سجل ذلك من عاش فى مصر واتصل بحياة ساكنيها عن قرب. ففى كتاب وصف مصر الذى وضعه علماء الحملة الفرنسية يقول العلماء: «يكون القبط جزءاً من كيان الأمة فى بلد مقهور... إن جماعتهم الصغيرة بفضل بعض النظم المستمدة من الأخلاق الانجيلية تعطى مصر صورة الوحدة والتناسبق- وهى صورة نادرة تماماً فى هذه الأماكن التى خربها الطغيان والاستبداد»[٦٠]. وسجل جون بورنج المبعوث الانجليزى إلى بلمرستون وزير خارجية بريطانيا فى ١٨٣٧ أنه يوجد فى ظل الحكم التركى «شئ من التعاطف بين القبط وأبناء العرب لعله نتيجة ما يقاسونه جميعاً من آلام»[٦١].

القسم الثالث
[النظام السياسى]

لن يمكن أن يكون لنا إدراك حقيقى لطبيعة الجماعة التى ولدت فى مصر من أحشاء التاريخ الطويل وبدأت مراحل حياتها الأولى فى أوائل القرن التاسع عشر – لن نفهمها حقاً ولن نفهم طبيعة التنظيم السياسى الذى ضمها إن لم نقترب من ممارستها طوال القرون السابقة.

نحن نعلم أن الشريعة الإسلامية هى فى وقت واحد عبادة وأخلاق ونظام للعلاقات الإجتماعية وللحكم. فكيف كان المسلمون المصريون يمارسون دينهم؟

ثمة مسألة مسلماً بها أنه لم يكن للمصريين بصفة عامة وجود فى مجال الولاية بل انفصلوا عن مجال السياسة والحكم إجتماعياً وحضارياً ودينياً.

كان مجال الممارسة الدينية الإسلامية المصرية إذن، وعلى مدى قرون طويلة هو العبادة والأخلاق. واتجه المصريون إلى باطنهم، وأصبح السواد الأعظم من المصريين– كما يقول الدكتور عبد اللطيف حمزة – «غارقاً إلى اذانه» فى تيار التصوف الجارف(١). كان ثمة «كمد المصريين» فى عبارة الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور وهو يكتب عن السيد أحمد البدوى – من «احساسهم بالخضوع لنوع جديد من الحكام هم المماليك». ثم يستطرد «ومهما يقل فى المماليك وإعتناقهم الإسلام وجهودهم فى سبيل حماية الوطن الإسلامى من الأخطار التى ألمت به، فإن الحقيقة المرة التى كان يصعب على المصريين أن يتناسوها فى سهولة هى أن المماليك أغراب عن البلاد وأهلها، وأنهم جميعاً كانوا رقيقاً فى يوم ما، وأنهم حكموا مصر وأهلها بوصفهم ارستقراطية متعالية فصلتها فجوة واسعة عن أهل البلاد، وأنهم استحوذوا على أرض البلاد وثرواتها. . .»(٢) إن المصريين وقد فقدوا السلطة فى العالم الخارجى، فى الحياة الاجتماعية والسياسية – عوضوا ما فقدوه بممارسة السلطة على قواهم الباطنة. ويكشف التصنيف الذى يورده الجبرتى فى مقدمة تاريخه – عن أن ممارسة «الشريعة» و«العدل» يمكن أن تنصرف إلى «رعية» باطنية، إذ ينهض الناس «بسياسة نفوسهم وتعديل قواهم وضبط جوارحهم وانخراطهم فى سلك العدول» أى أصحاب السلطان مثل الأنبياء والملوك وولاة الأمور، ويضيف الشيخ المؤرخ تفسير ذلك:

«لأن كل فرد من أفراد الإنسان مسئول عن رعاية رعيته التى هى جوارحه وقواه كما ورد «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»[٣]. هكذا تحول هذا الحديث ذو الطابع الاجتماعى والسياسى إلى وصية تدعو إلى الاستبطان والحياة الروحية الداخلية.

ومما يجعل لهذه الممارسة «السياسية» قيمتها الإجتماعية التعويضية لدى الجماهير أن الحياة الصوفية لم تكن فردية، بل انتظمت الجموع فى الطرق المتعددة. وصار لكل مجموعة منها تنظيمها الرئاسى، واندفعت الجماهير فى هذه التنظيمات ترتبط فيها بعلاقات إجتماعية تعوضها عن العزلة التى فرضت عليها فى مجال شئون البلاد العامة. وفى نفس الوقت أسهمت «الطوائف الحرفية» فى القيام بنفس المهمة. شهدت أحياء القاهرة حركات شعبية عديدة فى القرن الثامن عشر «كان كل حى من هذه الأحياء يكتسب خاصيته المميزة له من ذلك الرباط القائم بين المنظمات الحرفية (الطوائف) والمنظمات الدينية (الطرق الصوفية) ذلك الرباط الذى كان يتضح وقت الأزمات بطريقة فريدة»[٤] ومن خلال هذه التحالفات كانت الهبات فى القرن الثامن عشر.

هنا سؤال يطرح نفسه ونحن نفتش عن الأصول الدفينة فى الوجدان المصرى لوحدة الشعب المصرى، ما هو - فى التحليل الأخير الفارق بين هذا المفهوم الشعبى للإسلام وللممارسة الدينية الإسلامية الجماهيرية وبين مفهوم المسيحية والممارسة الدينية لدى جماهير القبط؟ المسلمون والمسيحيون فى مصر محرومون من الدخول فى مجال السياسة والحكم. إن الدين (المسيحية والإسلام) لم يوصلا المصريين - لا فى العصر القبطى ولا بعد دخول الإسلام - لم يوصلاهم إلى السلطة. لم يدخل المصريون الذين أسلموا إلى الجيش الإسلامى منذ عهد عمرو إلى محمد على. ولم يحدث أن صار الوالى على مصر مصرياً مسلماً منذ عصر عمرو إلى محمد نجيب. بل إن المصريين المسلمين كانوا يدفعون الجزية إلى الحكام غير المصريين لأنهم لم يدخلوا الجيش فكانوا فى ذمة هؤلاء الحكام، ولم يحدث قط أن أخذ المصريون المسلمون الجزية من الأقباط بل كان الجميع خاضعاً لها - فلم يبق لهم جميعاً الأقباط والمسلمين من الدين إلا قاسم مشترك هو العبادة والتصوف أو الرهبانية والسلوك الأخلاقى.

فى هذا العالم المشترك يوحدهم الشعور بالظلم ورجاء الخلاص. وينطلق من

أفئدتهم دعاء موحد إلى الإله الواحد القهار أعدل الحاكمين ونصير المستضعفين فى الأرض. أو أن يرددوا آدابهم الشعبية التى تمتلئ بأساليب التعبير عن إدانة الواقع والحنين إلى حاكم من جلدتهم لم يمسه الرق فيبثون زفراتهم فى أدبهم، وأصبح هذا الأدب بمثابة مقاومة شعبية لظلم هؤلاء الغرباء. وتسيطر على القصص الشعبى صورة «المخلص الذى ينتظره الناس بصبر نافذ فيرفع عن كاهلهم الظلم... ويوزع الأمر بينهم بالقسط، كما هو الشأن فى قصة الظاهر بيبرس»(٥).

ثم إن مصر كلها تدفع – كوطن– الجزية للدولة الحاكمة، فجزية القبط لم تكن تدفع ليد المسلمين المصريين، بل يشترك هؤلاء مع إخوتهم المصريين الآخرين فى دفع الجزية لآل عثمان. والأساس فى الجزيتين واحد – ألم يكن المسلمون المصريون محرومين من الدخول فى الجيش واستخدام السيف لأن الجنود الأجانب كانوا يتولون الدفاع عن مصر.

وفى هذا المجتمع الذى ينفصل فيه الحاكمون هذا الانفصال الحاسم – العنصرى وليس الطبقى وحسب – عن المحكومين، وتجمع هؤلاء جميعاً ممارسة دينية باطنية عميقة – فى هذا المجتمع لا يتصور أن يشعر فريق من الشعب المحكوم بأن له فى مجال الحكم والسياسة إمتيازاً بسبب دينه على فريق آخر من هذا الشعب ذاته، أو أن له فى هذا المجال حقوقاً وسلطات أكثر مما للآخر. فالواقع يؤكد النقيض: ثمة مساواة كاملة فى الحرمان من دخول هذا المجال. ومما يعطى لهذا الشعور بالمساواة رسوخاً يقينياً فى الوجدان المصرى أن الحرمان المشترك استمر قروناً طويلة أمحت فيها من الأذهان الشعبية التفرقة فيما بينها على أساس الدين فى ممارسة سلطات الحكم. يروى إبن إياس أن الشيخ أبو السعود لما عاقب شخصاً «قامت عليه الثائرة وأنكر عليه الناس والفقراء، وقالوا «إيش للشيخ شغل فى أمور السلطنة، استقلت الناس به. ولم يشكره أحد»(٦)ورفض المشايخ أن يعين مصرى قاضياً وأصروا على تعيين ملازاده ابن القاضى العثمانى السابق الذى غادر البلاد عند مجئ الحملة الفرنسية(٧).

لم يكن المصريون إذن يمارسون الدين من خلال الحكم والسلطان السياسى، بل كانوا يختبرون الدين وفاعليته – بالإضافة إلى العبادة والتصوف والأخلاق – فى حركاتهم الثورية بقيادة شيوخ الدين وإنطلاقاً من الأزهر وفى رحابه(٨). كان الدين

فى اقتناع الجماهير يستنكر ما يحدث ولم يكن فى الحياة الواقعية العملية مصدراً وسنداً وقيداً لممارسة السلطة. وكانت الجماهير ترى أن المكان الطبيعى لرجال الدين ليس فى صفوف الحاكمين بل فى قيادة المحكومين الثائرين. كان الدين - الإسلام والمسيحية - ممارسة لرفض واقع نظام الحكم وليس سنداً ومبرراً لتصرفات الحكام. ولا يمكن أن يكون تفكير المسلمين المصريين أثناء مراحل الكفاح الوطنى وصبيحة نجاحه غير ذلك. فلم تكن المسيحية مانعاً من ظلم البيزنطيين وجحافل الفرنجة المسيحيين - ولم يكن الإسلام حائلاً دون ظلم الحكام المسلمين لإخوتهم فى الدين من المصريين. هذه هى الخبرة المصرية المكثفة على مدى العصور من نحو استغلال الدين. ثم أن الأسباب التاريخية التى أدت إلى قيام نظام الحكم العثمانى فى مصر - نعنى بها الغزو والاختلاف العرقى - منتفية فيما بين المصريين وبعضهم البعض. فالوحدة البشرية أكيدة، وإقامة الدولة الجديدة منذ محمد على لم تكن بالغزو وما يترتب عليه من نظريات ونظم فى السياسة والحكم بل كان استخلاصها بجهد مشترك وعلى أساس المساواة. ولقد رأينا نظرة المقريزى إلى تغيير الدين. إن ما يهم لدى المصريين فى مراحل كفاحهم لم يكن الدين كمظهر شكلى خارجى بل الموقف الذى يتخذه الفرد أو الجماعة.

١٦- وهكذا تأتى الواقعة الأخرى التى بها تكتمل الحقيقة المصرية - وهى أن المصريين استخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم معاً وبجهد مشترك أسهم فيه وتعب وضحى المسلمون والمسيحيون المصريون - فدخلوا مجال الحكم والسياسة صحبة. لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان. ولم يكن الإنسان المصرى يحس بأنه ينتمى إلى النظام السياسى والاقتصادى القائم والمفروض عليه. ولعل هذا ما يفسر ذلك العشق لأرض بلادهم والتعبير عن ذلك بأساليب غير عادية كما رأينا - يعوضون بذلك حرمانهم من مجال السياسة والحكم. كان ولاء المصريين للأرض التى يحيون عليها. ولعل هذا أيضاً ما يعنيه الأستاذ عباس العقاد حين يقول إن الأمة المصرية لم يكن يعنيها الحاكم كما يعنيها صلاح الأرض(٩). فلما بدأ التغيير - ضمهم فى مساواة كاملة أيضاً موكب زحف المحكومين إلى كراسى الحكم والسيادة. لم يسبق المسلمون المصريون إخوتهم القبط فى هذا المجال. لقد استردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم بلادها والدفاع عنها واحتلال مؤسسات الدولة الجديدة فى وقت

واحد وكثمرة للكفاح المشترك. فالأقرار بحق المسلمين المصريين فى حكم بلادهم لم يسبق الأقرار بحق القبط فى ذلك. ولم يحصل المسلمون على هذا الحق ثم منحوه للقبط - بل يد مصرية واحدة ووجدان مصرى مشترك وجهد سخى من الجميع، ثم كانت مصر للمصريين. وكان الترحيب من الجميع بهذه المشاركة غامراً - وكان الإقرار بحق المسلم والقبطى هو الأقرار بحق المواطن المصرى. ولم يحدث فى التاريخ الحديث لمصر أن تأخر الإقرار بحق المواطنة الكاملة لفريق من المصريين عن الأقرار بها لفريق آخر - بسبب إختلاف الدين. وهكذا ولدت الجماعة الوطنية تعبيراً عن الممارسة الدينية المصرية على مدى قرون طويلة: إحتضن فيها الدين - الإسلام والمسيحية - جموع المحكومين ومنحهم العزاء والصبر والأمل وحفزهم على رفض الواقع. حتى إذا جاء الفرج ضم جموعهم وهى فى موكب الإنتصار يؤكد بهم - لكل الأديان والشعوب - كرامة الإنسان وحقوقه فى كل مجالات الحياة على أرض الوطن المحبوب من الجميع على مدى الدهور. إن العوامل التى فصلت فى الماضى بين الحاكمين والمحكومين هى نفسها وفى ذات الزمان التى وحدت بين المحكومين وهى أيضاً التى وحدت بين هؤلاء حين صاروا حكام أنفسهم وبلادهم.

ولقد كانت جهود المصريين لاستخلاص بلادهم من أيدى الغير ولحكمها بأنفسهم تقوم بها جميع مكونات الجماعة المصرية - بحيث أن مجرد إمتلاك فريق من أبناء مصر لنصيب من سلطة الحكم فى الجيش أو فى الوظائف المالية كان يعنى فتح الباب لدخول المصريين جميعاً إلى هذا المجال أو ذاك. وكما باتفاق خفى كان ثمة تبادل فى المواقف بحسب ظروف كل مرحلة. وإذا انفرد فريق فى موقف معين بدور ما، فالانفراد كان فى تحمل العبء بقصد فتح الطريق للآخر كى يأخذ مكانه الطبيعى. ففى مواجهة المماليك والعثمانيين تقدم علماء الأزهر وأعلنوا أن الإسلام يشجب الحاكم الظالم. ومن قبل ذلك كانت مواجهة الكنيسة لسلطة الحكم البيزنطية التى تنتسب إلى المسيحية. ومن بعد ذلك وحين جاءت موجات الإرساليات كانت الكنيسة القبطية هى التى تتعامل مع الوافدين وتواجههم باسم المسيحية والعقيدة المستقيمة. وكان المسلمون المصريون يشجعون القبط على إنشاء المدارس لتكون بديلاً لمدارس الإرساليات. وأخذ البابا كيرلس الخامس موقعه عند مواجهة جيوش الإحتلال وأعلن أن الإنجليز خرجوا عن تعاليم المسيحية الحقة التى تدعو إلى السلام وعدم الاعتداء.

ويقول الدكتور على الحديدى إنه «من ثم كان الإنجليز فى نظر النديم والمسيحيين المصريين – فوق أنهم غزاة مغتصبون – كفرة خارجون عن دينهم يجب حربهم. ولذلك كانت صفوف الأمة متراصة فى حربها الوطنية الكبرى»[١٠] وحين بدأت الجهود لتكوين الوفد ليكون وكيلاً عن الأمة وإيذاناً ببدء الكفاح الوطنى بكل أعبائه وتضحياته سارع القبط للدخول فيه – ولم يكن الوقت توزيعاً للمغانم أو لذهب الحكم وسلطانه. وتشارك الجميع معاً الاعتقال والنفى والمصادرة والسجن واحكام الإعدام والاستشهاد.

ولقد تتبع المستشار طارق البشرى فى أناة علمية بداية زحف المحكومين إلى مؤسسات السلطة أيام محمد على وبعده، ومن دراسته يظهر بوضوح مدى اشتراك جميع مكونات الجماعة المصرية فى هذا الزحف وكذا تبادل المواقف فيما بينها كى يفتح الطريق أمام جميع أبناء مصر ليأخذوا مكانهم الطبيعى فى تلك المؤسسات تدريجياً. حدث هذا بالنسبة للجيش وللوظائف المالية والإدارية والتعليمية والقضائية. على أن الآثار التى ترتبت على تمصير الجيش وإشتراك جميع مكونات الجماعة المصرية فيه إبتداء من عهد محمد على إلى حكم سعيد – ما تم فى هذا المجال كانت له آثار بالغة الأهمية فى مجال السياسة ونظام الحكم[١١] – ذلك إنه وحسبما يرى الأستاذ شفيق غبريال – كان حل محمد على وسعيد لمشكلة تكوين القوة العشكرية بغرض التجنيد العام ذا طابع ديمقراطى «وسوى بذلك أمراً استعصى على الحكومة الإسلامية»[١٢] والمعروف أن المعتصم كان قد أمر بشطب العرب من ديوان الجيش عام ٢١٨ هـ (٨٣٣م) وخلفهم فى ذلك الجند الترك والمرتزقة من الأجانب ونتج عن ذالك امتزاج العرب بسائر طبقات الشعب فى مصر[١٣]. يضاف إلى ذلك ما حدث من انفصال بين مؤسسات الحكم والشعب أيام المماليك والعثمانيين. «وعلى أية حال، فإن قرار التجنيد (العام)... كان أمراً يستلزم أموراً وتتداعى معه مجموعة من الآثار. ووجب به على الحاكم أن يعيد النظر فى علاقته بالشعب كله بطريقة من الطرق، وتغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير من نفسه» ولكن هناك ما هو أكثر – إن التغيير اقتضى إلى ذلك أن يغير «الجندى المواطن» نفسه. فهذا الجندى الجديد ليس وافداً مرتزقاً بل يشترط فيه أن يكون «متوطناً فى القرية التى يجلب منها وذا أهل وسكن فيها» وطبيعى أن «يحركه الشعور بالانتماء إلى الجماعة»[١٤] – وهكذا لم يعد

الارتباط بالأرض - فى عمليات الإنتاج والصلات الشعبية وما اختزنه ذلك على مدى الأجيال فى الأنشطة والمفاهيم الدينية والإجتماعية والفلكورية، لم يعد هذا كله وحسب هو الذى يكون نظرة المصرى إلى بلاده بل وجب على المحكوم أن يعيد النظر فى علاقته بالأرض وبالشعب، لتضم النظرة الجديدة أن المصرى - المسلم والمسيحى - بعد أن كان محكوماً وحسب، عبداً للمأمور، صار هو المأمور نفسه، وهو يواصل الزحف ليكون هو الآمر. وإذا كان هذا الواقع الجديد قد فرض على الحاكم أن يحترم المحكوم، فقد ترتب عليه أيضاً أن المحكومين فيما بينهم ازدادت رابطتهم ودخلوا فى مجالات جديدة تتطلب مزيداً من التعاون والاحترام المتبادل والتشارك فى الوصول إلى الرأى الموحد وإلى وضعه موضع التنفيذ. لم يتم ذلك كله دفعة واحدة بل استغرق زمناً، ولكن الطريق قد انفتح وأصبح من غير الممكن العودة إلى الوراء. «والمصريون الذين كانوا من قبل على مدى مئات من السنين يعاملون كشعب مهزوم ليس له أدنى نصيب فى المساهمة لا فى حكم ولا فى جيش»(١٥) فتحت أمامهم بلا تفريق أبواب السلطة ليمارسوها معاً فى بلادهم.

هكذا ولدت الجماعة الحديثة فى مصر، أو بتعبير أكثر مصرية، هكذا أتيح للكيان المصرى العتيق أن يجد الفرصة - اضطر الحاكم إليها كما حدث بالنسبة لتجنيد المصريين - كى يطفو إلى مجال الحكم والسياسة وأن يعبر فيهما عن خصوصيته التى اختزنها على مدى الأجيال.

ومن الطبيعى أن لا يتم هذا فى إطار نظرية موضوعة مقدماً أو من خلال وثيقة دستورية. لقد كان المخاض والولادة يحدثان فى نطاق الواقع العملى، كانت الجامعة السياسية الحديثة تظهر وتتبلور «من حيث كونها حركة لا من حيث كونها صياغات فكرية»(١٦) ولقد أدرك محمد على أن إطلاق طاقات المصريين هو الكفيل ببناء الدولة التى يريدها. جاء فى الأمر الكريم الصادر من الجناب الخديوى محمد على فى ٥ ربيع الثانى سنة ١٢٤٠ هجرية (٢٧ نوفمبر ١٧٢٤) إلى البيك الكتخدا رئيس المجلس العالى عن تأسيس المجلس وطريقة مناقشاته وحسن معاملة أعضائه: «. . . كن فى كل خطيرة وحقيرة من المسائل التى تقضى الأصول ببحثها فى المجلس حريصاً على أن تحيلها برمتها على أعضاء المجلس، مفوضاً إليهم وحدهم أن يتصرفوا فيها

حلاً وعقداً، وفتقاً ورتقاً، ومتوقياً أن تسوق فيها حرفاً واحداً من الكلام قبل أن يبلغ المجلس من بحثها الختام، ومتوخياً الدقة في التزام الإنصات لهم اذكاء لشوق المتكلمين منهم، حتى إذا فرغ المجلس من تمحيصها، ورئيت الحاجة ماسة إلى التكلم فيها، فإياك أن تنسب الكلام إلى نفسك، بل أنظر: فأى الأعضاء كان فى ملاحظاته مصيباً، فإليه وجه خطابك قائلاً: إن رأيى موافق لرأيك، وإنى لأراك قد أحسنت التدبير وأجدت التقرير، ثم تناول من قوله ما كان مبهماً فاخلع عليه بالنيابة عنه حلة من البيان، وما كان مجملاً فأوضحه على لسانه حتى تجلوه للعيان، لئلا يطرأ على همته فتور، ولا يتطرق إلى نشاطه وهن أو قصور. ولتوفى كل أمر حقه من تداول الرأى والملاحظة، وتبلغ به غاية المقدور من البحث والمناقشة. وليحظ أعضاء المجلس فى أثناء المناقشة وينعموا بمرتبة من الحرية والترخيص تضطرهم إلى إبداء آرائهم فى غير مبالاة، وإلى الإدلاء بثمرة تدبيراتهم بدون ممالاة ولا محاباة. ذلك لأن اضطرارهم هذا يستوجب منهم الاهتمام بالمناقشة المحولة على عهدتهم فيعيرون هذه المناقشة صميم عنايتهم. كما يستنجز تسويتهم لكل أمر من الأمور الموكول إليهم تسويتها، فيقدمون هذه التسوية بموجب ما تفضى إليه المناقشة. حتى إذا قيض لأحدهم أن يجد الحل المنشود أقبل الآخرون على إمضائه فيكونون كلهم على إتحاد سواء فى إستنباط الحل ومعرفته أو فى صوغة ووضعه. وليس المراد سوى هذا الاتحاد الذى متى جعل دستوراً للعمل صدر حكم المجلس موافقاً للمرام، وتحققت الغاية المرجوة من نظامنا وأصولنا، ووفق كل ذى جهد إلى رؤية ثمرته. وهى ثمرة من شأنها أن تبعث فى المجلس القوة وتسبغ على أعضائه العزة، حتى يصيب رأيهم من الغرض السويداء وتكون تدابيرهم محمودة فى نظر العقلاء»(١٧).

هكذا انتقل المصريون من تشاكي المحكومين وهم ينحنون على أرضهم أو يدفعون ما عليهم من ضرائب - إلى الحوار فى مجالس الحكم للوصول إلى الأسلوب الأمثل فى تصريف الأمور. ولقد نقلنا هذا النص الطويل لنوضح إلى أى حد كان الحاكم قد اضطر إلى إدخال الشعب فى المجال الذى كان ينفرد به لأنه وجد نفسه محتاجاً إليهم. وأظهر هذا الشعب كفاءته فى الجيش والبحرية والزراعة والصناعة والتجارة... وتطورت المجالس التى تضم ممثلين عن الشعب وبدأ صوتها مؤثراً - وواجهت المقاومة حين أخذت تشكل قيداً على سلطة الحاكم المطلقة ولكنها دافعت عن وجودها،

ثم انضاف عنصر نضالى هب الشعب كله لممارسته حين وصلت جيوش الإستعمار لاحتلال الوطن وتتابعت مسيرة الثورة – من عرابى إلى سعد زغلول.

فى كل هذه الحركة والنشاط العملى والحياة المشتركة أفرز المصريون بوعى كل ما اختزنوه عبر العصور من حب لوطنهم وتعاون وتشارك – ووجد العشق الذى تابعنا التعبيرات عنه فيما سبق، كما وجد التقدير العميق لمكونات الجماعة المصرية تجاه بعضها البعض – وجد هذا كله مجالات جديدة واضحة ومحددة للتعبير عنها تعبيراً واقعياً – كان المصريون طوال الأجيال الماضية يعبرون عن وحدتهم من خلال حبهم للأرض الواحدة والتصاقهم الشديد بترابها وخططها وآثارها وتاريخها فأصبح لهم الآن – إلى ذلك – مجالات جديدة للتعبير عن هذه الوحدة بفاعلية أكثر.

وتتابعت مراحل الكفاح الوطنى تؤكد الموقف العملى الموحد لكل مكونات الجماعة المصرية. هذا الموقف يقوم على أساسين رئيسين: استقلال الوطن، والمساواة بين المواطنين. ووضع الدستور الذى يسجل هذه المبادئ.

١٨– وحين عرض اقتراح التمثيل النسبى فى البرلمان واجهه رفض جماهيرى قبطى واسع «على نطاق المصريين عامة والقبط خاصة»(١٨). وكمثال لذلك ما حدث فى اجتماع كبير بالكنيسة البطرسية عقد بها يوم الجمعة ١٩ مايو ١٩٢٢ حيث امتلأت بالحاضرين إليه «مقاعد الكنيسة ومماشيها» وتحدث فيه سلامة بك ميخائيل من كبار المحامين وعضو لجنة الوفد المصرى. قال «إن الحركة الوطنية التى أعجب بها العالم كله واقتفى فيها أثرنا الغربيون والشرقيون لم تكن بدعة ولا لعباً ولا لهواً. إن الدماء الزكية التى سفكت سواء من الأقباط أو من اخوانهم لم تكن مزاحاً ولا هزلاً – فمقترحو تمثيل الأقليات يريدون أن يضيعوا عليكم هذه المجهودات. يقصدون أن يقولوا إن الأقلية مخدوعة وجزء منفصل يجب أن يكون له من يدافع عنه. وأن يقولوا للأغلبية أننا نراكم متعصبين فنخشاكم...» وقال «احتمال مستحيل الوقوع أن لا ينتخب قبطى. المصريون كلهم لا ينظرون لغير الكفاءة والنزاهة والتضحيات – ونصيبكم فى هذه التضحيات كان موجباً للفخر...» وأصدر المجتمعون من «أعيان ومحامين وأطباء ومهندسين وموظفين وتجار ومعلمين وطلبة وممثلين للهيئات الملية والعمال «بالإجماع قراراً برفض الاقتراح. وتوالت برقيات التأييد من أقباط العاصمة والبحيرة والمحلة الكبرى وجرجا وأسيوط وبورسعيد والبلينا(١٩).

وجاءت التـجربة تؤكد سـلامة الاختيـار. لقد خصـص طارق البشرى فـصلاً فى كتابه لمتابعـة «المجالس النيابية»[٢٠] منذ أول مجلس بعد الدسـتور حتى آخر مجلس قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢. وسجل كيف كان الوفد يـحقق الوحدة الوطنية عملياً من خلال الممارسـة العملية التى مع تـكرارها تصبح مدرسة تنـهض بالتربية السيـاسية للجماهـير. لقد جرى الوفد «على أن يـرشح بعض رجاله فى دوائر بعيـدة عن مجال روابطهـم العائـلية أو الإقـليمـية وعن روابـطهم الدينـية أيضـاً. وكان نجـاح هؤلاء المرشحين يؤكد الـطابع الوطنى العام لسياستـه، واستجابة الناخبين له وفـقاً للرابطة السياسية وحـدها. . .» كان ويصا واصف نائباً عن دائرة «لا تربطه بها صـلة إقليمية وليس فـيها قبطـى عداه» كان من أواسط الصـعيد ويمثـل دائرة المطرية دقهلـية فى أقصى شمال الدلتا. «وفى انتخابات ١٩٢٥ نجح مرشح الوفد بطرس حكيم فى دائرة المراغة. . . فى بلـد أسرة الشيخ المراغى. واعـتاد الوفد أن يرشح فى دائرة الـدلنجات بالبحيرة غـالى إبراهيم وهو ليس من أهل الدائرة، والدائرة موطن لقـبائل بدو عربية حديـثة التـوطن وكان يـنجح فى الانـتخـابات» ولقد كـانت نتـيجـة التتـبع المتـأنى للانتخابات الـبرلمانية سالفة الذكر أن «الانتـخابات التى كان يحصل فيـها الوفد على الأغلبية. . . كانت هى التى يصل فيها عدد القبط أكثر ما يكون..» إن الضمان الحقيقى للوجود القبطى هو فى احترام الديمقراطية وحرية الإنتخابات التى كانت تأتى – رغم كل أنواع المحاربة والتزويـر – بالحزب الذى يمثل الحركة الوطنية ويـعبر عن المطالب الشعـبية تعـبيراً صادقـاً. وغنى عن البيـان أن هذا كله مرتبط بـجهد الحزب نفـسه وجديـته فى وضع المبـادئ الديمقراطـية موضع الـتنفيـذ واحترام جـماهيـر الحزب للسياسة الـتى يضعها واقتناعهم بهـا. إن ما حققته مصر فـى هذا المجال يعد إنجازاً عبقرياً رائداً بكل المقاييس الدستورية والحضـارية قديماً وحديثاً. لم تعد كلمة الأقلية ذات مدلول دينى – بل صـار مضمونها سيـاسياً. ولعل ما حدث أثـناء الخلافات بين سعد زغـلول وعدلى يكن يكشف عـن مدلول كلمة "الأقلـية" فى المفهوم السـياسى المصرى. فلقد حـدث أن اقترعت أغلبية أعـضاء الوفد (ستة) ضد سعـد زغلول لعزله ولم يقف بجـواره – كما يقـول محمود سلـيمان غنام، إلا مـجموعة الأقـباط (ثلاثة) ومصطفى النـحاس. ولكن الأغلبية الساحـقة من شعب مصر وقـفت مع سعد. أى أن "الأقبـاط" كانت فى حقـيقة الأمـر "أغلبية" أعـضاء الوفد الـذين وقفوا مع سـعد. وكانت هى المعبرة عن "الأغلبية السياسية" لجماهير الشعب المصرى[٢١].

١٩- عرضنا فيما سبق نظرة شعب مصر إلى أرضه وإلى مكونات جماعته. ثم تابعنا كيف عبر الشعب من خلال نضاله عن هذه النظرة فى الوثائق الدستورية والممارسة السياسية.

ولقد لاحظ المستشار طارق البشرى أنه فى مسألة واحدة هى القومية، ومع الإلتقاء فى النظر العام إليها بين الكاتب الباكستانى أبى الأعلى المودودى من ناحية والدكتور يوسف القرضاوى والشيخ محمد الغزالى من ناحية أخرى، إلا أن «ثمة بون واضح يفصل بينهما وبينه فى تطبيق هذا النظر على الواقع الحالى فى الظروف السياسية والتاريخية لكل من الجانبين»(٢٢) ويشرح الكاتب ذلك فيقول «كان تحقيق الانتماء الإسلامى السياسى لا يتم لديه (المودودى) إلا بنفى الهندية كانتماء سياسى. . . أما «الجانب المصرى» فقد صدر نقده للقومية عما عايش هو أيضاً من تجارب تاريخية. وجاء اختلافه مع أبى الأعلى مثلاً لاختلاف التطبيق - مع الإلتقاء فى النظر - بإختلاف الزمان والمكان».

إن منهج التقريب بين الأشياء عن طريق تجاهل الخصائص الذاتية لكل منها بجامع الإلتقاء فى المبدأ العام أو فى النصوص المحددة الثابتة - منهجاً غير مأمون العواقب علمياً. كما أن جوهر عملية التفسير (لأى نص دينى أو قانونى) هى فى وصل هذا النص ذى العبارات المحددة بالواقع غير المحدد، هو صلة النص بالواقع، أى هو حكم النص متحركاً فى إطار الواقع المعيش. لذلك فإن النص وهو ثابت لا تتناهى تفسيراته، لأنه ينطبق على واقع غير متناه. وفى نطاق النص الثابت.. فإن كل واقع جديد يستدعى تفسيراً جديداً(٢٣).

ماذا عن المبادئ والنصوص الإسلامية السياسية وكيف تم وصلها بالواقع المصرى المعيش، الذى يضم الأرض والجماعة التى تعيش عليها والعلاقات المتميزة الفريدة التى نشأت بين هذه الجماعة وأرضها، أو فيما بين مكونات هذه الجماعة ذات المواقف الموحدة إجتماعياً ووطنياً ولغوياً وإن اختلفت أديانها - على التفصيل السالف ذكره؟

فمثلاً - تسجل المراجع أن الخليفة عمر بن الخطاب اشترط على المسيحيين «ألا يحدثوا كنيسة»(٢٤) أى لا يبنوا كنيسة جديدة بعد الفتح.

ولكن عبد الرحمن بـن عبد الحكم يسجل أن «أول كنيسة بنيت بفـسطاط مصر كما حدثنا عبد الملك بن مسلمة عن ابن لهيعة عن بعض شيوخ مصر - (هى) الكنيسة التى خلف القنطرة، أيام مسلمة بن مخلـد» ويثبت المؤرخ ما حدث من خلاف فى هذا الشأن «فأنكر ذلك الجند على مـسلمة وقالوا له أتقر لهم أن يبنوا الكـنائس؟ حتى كاد أن يقع بينهم وبينه شر. فاحتج عليهم مسلمة يـومئذ فقال: إنها ليست فى قيروانكم وإنما هى خارجة فى أرضهم. فسكتوا عن ذلك»[٢٥].

وفى النصف الثانى من القرن الثانـى الهجرى ثارت الاضطرابات وهدمت الكنائس المحدثة. ولما أراد القبط إعادة بنائها رفض سليمـان بن على أمير مصر. فلما ولى بعده موسى بن عيـسى أذن فى بنائها. ويقول المقـريزى إنها «بنيت كلها بمـشورة الليث بن مسعد وعـبد الله بن لهيعة قاضى مـصر. واحتجا بأن بناءها من عـمارة البلاد، وبأن الكنائس التى بمصر لم تبن إلا فى الإسلام فى زمن الصحابة والتابعين»[٢٦].

هنا تفســير للنص وتحريك له ليتـفق مع الواقع الممارس، والاجتهـاد استند إلى أن الكنيسة وسط مـساكن القبط، وأن بناء الكنائس من عـمارة الأرض. هنا ولاشك نظرة حضارية إنسانيـة رائعة. وأن السوابق أيام الصحابة والتابعين تـثبت حدوث الكنائس بعد الفـتح- إلى هذه الأسباب إستـند الوالى مسلمة بن مـخلد والليث وابن لهـيعة فى وصل الـنص بالواقـع المعـيش الذى فـى إطاره، على الخـصـوص، كان الـفريقـان - المسلمـون والقبط - يمارسون حـياتهم فى تواصـل وتعاون على النحـو الذى بدأ أيام عمرو وبنـيامين؛ فلم يكن مبـرر مقنع لحرمان مـثل هؤلاء القوم من ممارسـة شعائر دينهم. بل إن الشروط كانت تفصل بين المسلمـين والمسيحيين سواء فى أماكن السكنى أو فى الملابـس أو فى كنى الأسـماء أو فى نـقش خواتيـمهـم «عربيـاً». ولكن الحـياة الشعبية فى مصر صنعت «اجتهادها» المعبر عن الواقع الممارس. وتكشف أسماء أعلام القبط تشـابهاً فى أسمائهم وكناهم مـع إخوتهم المسلمين. ويستـخلص الدارسون من تكرار إصـدار الأحكام الخـاصة باخـتلاف الملابس إن ذلك كـان يعنى إهـمالهـا وعدم الالتفات إليها مما كان يستدعى إعادة إصدارها إلى أن سقطت نهائياً بعدم التطبيق[٢٧].

٢٠- هكذا كان باب الاجتهـاد مفتوحاً فى هذه المسائل. وفى كـتب التاريخ المصرى الإسلامية أمثلة كثيرة مشابهة.

فماذا عن نظام الحكم - وبالذات بالنسبة للواقع الجديد الذى نشأ مع زحف المحكومين مسلمين وقبطاً إلى مراكز السلطة ومؤسسات الحكم؟

حقيقة الأمر أنه يبدو أن ما حدث فى مصر منذ بداية القرن التاسع عشر أمر لم تظهر أهميته أمام الفقهاء المسلمين. فهؤلاء كانوا ينطلقون فى اجتهادهم بشأن نظام الحكم والعلاقة مع غير المسلمين من منطلق الفتح وما ترتب عليه من إنتصار للمسلمين الفاتحين وانفرادهم بسلطات الحكم والدفاع عن الأرض المكتسبة من غير المسلمين. وهكذا كان النظام يختلف بين الفتح صلحاً أو عنوة.

ولكن ما حدث فى مصر إبتداء من عهد محمد على شئ مختلف. فمع الانفصال الحاسم بين الحاكمين والمحكومين، وحين تهيأت الظروف - بدأ ما أطلقنا عليه «زحف المحكومين» وئيداً، وتدريجياً للإستيلاء على الحكم حتى استخلصوه لأنفسهم من الداخل - وتم هذا بجهد اشتركت فيه كل مكونات الجماعة مسلمين وقبطاً. ولقد أوضحنا فيما سبق كيف يمتنع القول هنا أن بعضاً من الشعب انتصر على الآخر كما هو الحال فى الفتح - بل كان العدو للجميع واحداً - الاستبداد والاستعمار، ووقف الجميع فى مواجهته صفاً واحداً. وهذا هو أساس الديمقراطية المصرية.

الحاصل إذن أنه يمكن القول بأن التراث الإسلامى فى فهم الجماعة الإسلامية السياسية وفى تنظيمها - نقطة البدء فى هذا التراث، هى أن الفقهاء كانوا يجتهدون - على الخصوص فى مسألة العلاقة بغير المسلمين - من منطلق الفتح.

ويبدو أن فرض وصول المستضعفين - مسلمين وغير مسلمين - إلى سلطة الحكم بجهد موحد، ليبدأوا معاً حياة جديدة مشتركة يدبرون فيها معاً شئون بلادهم - لم تكن موضوع اجتهاد، ولم يحدث بشأنها تفسير للنصوص وتحريك لها لتتصل بهذا الواقع الجديد.

ثم إن هجمة الفرنجة (الصليبيين) الشرسة بما ترتب عليها من إقحام للتوتر بين المسلمين والمسيحيين فى المنطقة، ومن ضرورة عسكرة الحياة والحكم لمواجهة الجيوش الآتية من الغرب للتسلط على هذه الديار - هذه الهجمة أدت إلى انحسار الطابع المدنى الذى تزدهر فيه الحضارة والفكر والفن وينشط الاجتهاد وتتأصل الحياة المشتركة بجميع مظاهرها. وإحتاج صد الهجمة إلى استيراد المماليك فى موجات

متتابعة، الذين استمروا يمارسون سلطان الحكم واقعياً أيام العثمانيين. فأثقل شعب مصر كلكلان - بكل ما ترتب على ذلك ولمدى قرون طويلة من قطع الطريق على ظهور صيغة للحكم تعبر عن الواقع المصرى كما يصفه المؤرخون المصريون.

ومن المسلم به أن «الزمان» عنصر لازم لنضج التجربة، فعن طريق المحاولة ثم التأمل فى نتيجتها وإدخال التعديلات عليها ومواصلة التجريب مع النظر إلى المستقبل يصل المجتمع إلى الصيغة النظرية والعملية التى تتناسب مع طبيعته وتتيح له مواصلة الحياة والتقدم. ولكن التاريخ المصرى يفصح عن أن نظاماً فيها لم يمنح هذا العنصر الأساسى للنمو والنضوج؛ كانت قوى الاستبداد الداخلى والعدوان الاستعمارى الخارجى تجهض - فى ضربات دورية - جهود الشعب لصنع الحياة الكريمة على أرضه وتحقيق التقدم.

ويقدم التاريخ الحديث لمصر نموذجاً بالغ الوضوح والدقة لهذا الإجهاض الدورى: بدأت تجربة محمد على عام ١٨٠٥ وضربت عام ١٨٤٠. ولكن حيوية مصر لم تمت فنهضت أيام سعيد وإسماعيل لتضرب مرة أخرى بعد مدة مساوية عام ١٨٨٢. ثم جثم الاحتلال على مصر وبدأ الكفاح الوطنى الذى بلغ ذروته عام ١٩١٩ لتبدأ مصر مرحلة جديدة من محاولاتها للوصول إلى الصيغة المناسبة للحكم فى إطار الإستقلال. وهنا تعاون الإحتلال والقصر لإجهاض التجربة الليبرالية فى ضربات متوالية. فلما انتهت الحرب العالمية الثانية وبدأت شعوب العالم مرحلة جديدة من الكفاح ومن بينها شعب مصر، ونظراً لأن إمكانات تجاوز التخلف أصبحت تتيح ذلك فى زمن أقل - كانت ضربات الإجهاض تتوالى خلال فترات أقصر مدى مما كان يحدث فى القرن التاسع عشر: قامت إسرائيل عام ١٩٤٨. وحدث العدوان الثلاثى عام ١٩٥٦، ثم حرب ١٩٦٧ - كل عشر سنوات فى المتوسط لتستهلك أولاً بأول كل ما يتراكم من جهد الشعب لتحقيق التنمية فى مختلف مجالاتها مع ما يصحب الضرورات الحربية من ضبط المجتمع كله بالأسلوب العسكرى.

نقول أنه فى ظل هذه الظروف لم يُتح للمفكرين الهدوء اللازم، والزمان الكافى لإعمال النظر - فالتجربة لم تكن تستمر المدة الكافية لتفرز ثمارها الطبيعية، فيمكن تقييمها والحكم عليها وتعديلها؛ كانت التغييرات فجائية تظهر فيها النظم لمواجهة مواقف آنية - وأدى ذلك كله إلى اضطراب الفكر ورفض الواقع.

٢١- وفى حقـيقة الأمر، فـإن النظام الدسـتورى ليس نتيجـة تستخلـص من بناء نظرى أو من نـصوص مسـبقة؛ بل إنـه تعبيـر عن حركـة تحدث فى الواقع وتـسجل نتائجها فى الوثـيقة الدستورية[٢٩] وترسـخ الممارسـة السياسـية فى ظل هذه الوثيقة مشاركة المواطـنين فى حكم بلادهم بما تتضمنه تـلك المشاركة من مساواة كامـلة فيما بينهم.

ولكن الذى حدث فـى مصر أنه ما تكاد الحركـة الوطنية والدسـتوريـة تفرز آثارها وتعـبر عن ذلك فى الـوثيقـة التى تفـرضـها الجـماعة، وتـبدأ المؤسـسات الدسـتورية والسياسية عملها - حتى يدهمهـا طارئان: أولهما الغزو الأجنبى والاحتلال العسكرى ويكون هدف المحتل القضاء على التجربة الدستورية الوليدة؛ حدث ذلك فى مواجهة ما جرى فى مصر مـنذ عام ١٨٦٩ حين اضطر الحاكم المطلق - الخديو إسـماعيل - إلى الالتـجاء للـشعب وأنشـأ مجلـس شورى النـواب وأصدر الدسـتور وبدأت ممـارسة دستورية ناضجة إلى حد كبير[٣٠]. كان من أول إجراءات سلطات الإحتلال البريطانى عام ١٨٨٢ إلغـاء هذا كله، وإقامة نـظام بدائى قاصر شـكلى، بل ويكرس الفـرقة بين مكونات الجماعة.

أما الطـارىء الثانى فهـو التشكيـك فى شرعيـة النظام الدسـتورى وتجاهل قيـمة «الحركة» التى أفـرزته.. وسحب السند الشعـبى الذى يدعمه. بما يتـرتب على ذلك من ضعف الذاكرة الوطنية للـجماعة وتآكلها[٣١] وإضاعة الفرصة علـى مكونات الجماعة لترسيخ «ملكة الحكم» و«الأخلاق الدستورية»[٣٢] فى العلاقات العامة والخاصة. وهذا ما حدث بعد بدء العمل بدستور سنة ١٩٢٣.

وبعد...

هنا فى مـصر يجمع المصـريين حب مصر والـبحث المشتـرك عن صالحها، يـنتفى منهج الإسـتبعاد ويـحل الحوار واللقـاء والتعاون مـحله. وهذا أساسه أولاً الاحـترام المتبادل - فطالما أن الموقف العملى للواحد هو نـفسه الموقف العملى للآخر، وبافتراض أن دين كلٍّ منهما هو الذى دفع الواحد والآخر إلى هذا الموقف، فلابد أن يكون لاحترام كلٍّ لدين الآخر سند موضوعى. والحوار والتعاون من أجل الهدف المشترك يتطلبان أن يقدم كل طـرف خير ما عنـده، وأن يرى لدى الآخر خير مـا فيه، وأن يفكـر دائماً فى موقف الآخر إزاء ما يقول أو يفعل[٣٣].

ولقد رأينـا كيف تأخذ «مـصـر» الأرض والشعب مكـانـاً أثيراً فى التـراث المصرى. واكتشفنا أن المفهوم والممارسة الشعبيين - فى الحركة الوطنية والدستورية - هى من العوامل الرئيسية لوحدة هذا الشعب.

لكم نحتـاج إلى التقليد الذى أرساه مـؤرخو مصر منذ أن بدأ ذلك عبـد الرحمن بن عبد الحكـم - أن نستفتح كل فـكر وكل عمل بذكر «فـضائل مصر» لتكـون هى هدفنا المشترك، ومكافأتنا على الجهد، ومثوانا الأخير.

المراجـــع

(١) جمال حمدان، شــخصية مصر - دراسة فى عبقـرية المكان، طبعة ١٩٧٠ ص ١٦ والجزء الثانى من طبعه ١٩٨١ ص ١٤.

(٢) طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، ١٩٨٠، ص ٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠.

(٤) المرجع السابق، ص ٩.

القســم الأول

(١) عبد العزيز الشناوى. الدولة العثمانية - دولة إسلامية مفترى عليها، الجزء الأول، ١٩٨٠، ص ١٠ و ٣٣ و ٣٩

(٢) Bernard Lewis, The emergence of modren Turkey, 2nd ed., 1968, p 18.

(٣) الشناوى، المرجع السابق، ص ١١ و ١٢.

(٤) كتاب فتوح مصــر وأخبارها، تأليف أبى القاسـم عبد الرحمن بـن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين القرشى المـصرى رحمة الله عليه، طبع فى مديـنة ليدن المحروسة بمطبعة بريل، ١٩٢٠، نشره. Charles C. Torrey

(٥) محمد عبد الله عنان، مؤرخو مصر الإسلامية ومصادر التاريخ المصرى، ١٩٦٩، ص ٩.

(٦) المرجع السابق، ص ١٩.

(٧) محمد عبد الله عنان، أسرة بنى عبد الحكم ومكانتهم العلمية. فى دراسات عن ابن عبد الحكم، ١٩٧٥، ص ٤١.

(٨) فتوح مصر، ص ٤.

(٩) فتوح مصر ص ١٨.

(١٠) فتوح مصر، ص ١٤٩.

(١١) عنان، مؤرخو مصر، ص ١٧.

(١٢) عنان، أسرة بنى الحكم، ص ٣٩.

(١٣) جمال حمدان، الجزء الأول، ١٩٨٠، ص ١٢ و ١٩.

(١٤) أحمد عزت عبد الكريم، عبد الرحمن بن عبد الحكم، ضمن، دراسات عن إبن عبد الحكم، ص ١٦.

(١٥) سيدة إسماعيل كاشف، المنهج التاريخى لإبن عبد الحكم، ضمن، دراسات، ص ٣٢، ٣٣.

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٩ ، ٣٠.

(١٧) عنان، مؤرخو مصر، ص ١٩ و ٢٠.

(١٨) فضائل مصر، لعمر بن محمد بن يوسف الكندى، تحقيق إبراهيم أحمد العدوى وعلى محمد عمر، ١٩٧١ ص ٢٢. وانظر عبد الحميد الكاتب، قراءات ودراسات عن مصر والمصريين، كتاب اليوم، ص ٧. أحمد عبد الحميد يوسف، مصر فى القرآن والسنة، سلسلة إقرأ دار المعارف رقم ٣٧٣.

(١٩) فضائل مصر، ص ٢٦.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٥٧ و ٦٣-٦٥.

(٢١) المرجع السابق، ص ٦ وما بعدها.

(٢٢) المختار من بدائع الزهور، تأليف محمد بن أحمد بن إياس الحنفى المصرى، كتاب الشعب ١٩٦٠، ص ٦.

(٢٣) كتاب المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بأخبار إقليم مصر النيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها، دار التحرير للطبع والنشر، ص ٤٧.

(٢٤) سفر التكوين ١٣:١٠

(٢٥) أعمال الرسل ٢٢:٧.

(٢٦) اشعياء ١٩:٢٥.

(٢٧) تكوين ٢ :١٠و١٣.

(٢٨) كتاب الدر الثمين فى شرح سفر التكوين، منقول عن نسخة قديمة كتبت سنة ١٤٠٩ للشهداء، ١٨٩٥، ص ٦٢.

(٢٩) إنجيل متى ٢ : ١٣-١٥.

(٣٠) الأنبا غريغوريوس، الدير المحرق - تاريخه ووصفه وكل مشتملاته. د. ت، ص ٤٢ و ٤٣.

(٣١) اشعياء ١٩.

(٣٢) الدير المحرق، المرجع السابق، ص ٤١.

(٣٣) كتاب الأبصلمودية المقدسة السنوية، طبعة جمعية نهضة الكنائس، ١٩٤٩، ص ٥٦٧.

(٣٤) الدير المحرق، المرجع السابق، ص ٤٧ وما بعدها.

(٣٥) إنجيل متى ٢:١٩-٢٣.

(٣٦) أنظر على سبيل المثال: القمص عبد المسيح سليمان، ميامر وعجائب السيدة العذراء والدة الإله الكلمة على حسب ما وضعه أباء الكنيسة الأرثوذكسية، ١٩٢١
- القمس داود عزيز. مبارك شعبى مصر. عن زيارة السيد المسيح للديار المصرية
- مليكة حبيب يوسف ويوسف حبيب، العائلة المقدسة بمصر مترجم عن

R. P. M. Julien, l'Egypte, Souvenirs bibliques, 1889.

القس كيرلس إبراهيم سعد، لمسة حنان على أرض مصر - جريدة وطنى ١ يونيه ١٩٨٠.

(٣٧) فضائل مصر، المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣٨) القمص بفنوتيموس السريانى، من أقوال الشيخ الروحانى، ١٩٧٧، ص ١٨.

(٣٩) كتاب اللقان والسجدة، طبعة ١٩٢١

(٤٠) تكوين ٢:١٥.

(٤١) الخولاجى المقدس صلاة المياه والزروع والثمار.

(٤٢) نبيل سليم وجرجس المنياوى، الشهيدان ابابجول الجندى واابابجول القس، ١٩٦٦، ص ٢٣ و ٣٥.

(٤٣) A. F. Shore, Christian and Coptic Egypt, dans, the Legacy of Egypt, 2 ed, by J. R. Harris, Oxford. 1971, p 402.

وكان الإعتقاد الشعبى أن هؤلاء المجاهدين ينطلقون إلى الصحراء مهبط الأرواح الشريرة المعادية فيصارعونها بعيداً عن الأرض المأهولة بالسكان فى وادى النيل وهكذا يمنعون أذى هذه الأرواح من أن يجتاح الأرض وسكانها، المرجع السابق ص ٤٠٣.

(٤٤) رسالة بلوتارخوس عن ايزيس وأوزيريس، ترجمها عن اليونانية الدكتور حسن صبحى بكرى واجعها الدكتور محمد صقر خفاجة، الألف كتاب، ٢٣٥، ص ٥٦.

(٤٥) محمد عبد الله عنان، مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩ ص ٣-٥.

(٤٦) المقريزى، المرجع السابق، ص ٣.

(٤٧) أبو المكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود، كتاب كنائس مصر وأديرتها، مع ترجمه إلى الإنجليزية B.T.A. Evetts وتعليق . A.J. Butler أكسفورد ١٨٩٥.

(٤٨) تحفة الناظرين فيمن ولى مصر من الولاة والسلاطين تأليف الأمام الشيخ عبد الله الشرقاوى رحمه الله تعالى بهامش تاريخ الإسحاقى، (أنظر الهامش التالى)، ص ١٥.

(٤٩) كتاب لطائف أخبار الأول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول تأليف العبد الفقير إلى عفو ربه الكريم الباقى محمد عبد المعطى بن أبى الفتح بن أحمد بن عبد الغنى بن على الأسحاقى المنوفى (وبهامشه تحفة الناظرين، المرجع السابق).

وأنظر محمد أنيس، مدرسة التاريخ المصرى فى العصر العثمانى، معهد الدراسات العربية، ١٩٦٢. ومقاله: مؤرخ مجهول سبق الجبرتى، مجلة الهلال، أول يوليو ١٩٦٤، ص ٢٤ وما بعدها.

(٥٠) محمد عمارة، الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى. الجزء الثالث.

القســم الثانــى

(١) الشناوى. المرجع السابق، ص ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٦.

(٢) المرجع السابق ص ١١٩ و ١٢٠.

(٣) المرجع السابق ص ١٢٣.

(٤) على إبراهيم حسن، دراسات فى تاريخ المماليك البحرية وفى عصر الناصر محمد بوجه خاص، ص ٣١.

(٥) المرجع السابق ص ٣٤.

وأنظر أيضاً على إبراهيم حسن، مصر فى العصور الوسطى من الفتح العربى إلى الفتح العثمانى، الطبعة الخامسة، ١٩٦٤. ص ٥٣٧.

(٦) صبحى وحيدة، فى أصول المسألة المصرية، ١٩٥٠، ص ٦٥.

(٧) إبراهيم طرخان، مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة. ص ٢١٧.

(٨) ' Poliak Le caractere colonial de L'Etat, mamelouk dans ses rapports avec l'horde d'or, Revue des Etudes Islamiques, 1935 p 241

(٩) برنارد لويس، المرجع السابق ص ١٤ و ١٥ و ٤٠.

(١٠) وليم سليمان قلادة، الحوار بين الأديان. ١٩٧٦، ص ١٠٩.

(١١) فتوح مصر، ص ٥٨ و ٧٣ و ٧٤.

(١٢) فتوح مصر.

(١٣) ساويرس إبن المقفع، تاريخ بطاركة الإسكندرية، طبعة افتس، ص ٢٣١ و ٢٣٢ و ٢٣٣.

(١٤) إبراهيم أحمد العدوى، وصف ابن عبد الحكم للتنظيم الإدارى والمالى فى مصر. ضمن، دراسات عن إبن عبد الحكم، ص ١٣١.

(١٥) فتوح مصر، ص ٤ و ٥ ويوردها المقريزى، المرجع السابق، ص ٤٥.

(١٦) سيدة إسماعيل كاشف، مصر فى فجر الإسلام من الفتح العربى إلى قيام الدولة الطولونية، ١٩٧٠، ص ١٦٦.

(١٧) الشرقاوى مصر، ص ٦.

(١٨) فضائل مصر، ص ٢٧

(١٩) المرجع السابق ١٧.

(٢٠) الكواكب السائرة فى أخبار مصر والقاهرة، ص ١٦٩ محمد أنيس، مقال، الهلال، المرجع السابق ص ٤٣.

(٢١) رفاعة الطهطاوى، كتاب منهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوى، دراسة وتحقيق محمد عمارة، الجزء الأول ١٩٧٣، ص ٣٨٣ و ٢٤٩ و ٢٥١-٢٥٦ و ٣١٩ وأنظر فى هذا كله Anour Abdel Malek, Idéologie et Renaissance Nationale, L'Egypte Moderne, Paris, 1969

وترجمته، نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣ .

(٢٢) طارق البشرى، الإطار التاريخى الحديث لموضوع الأقباط والوحدة العربية. المستقبل العربى، ٣٠ أغسطس ١٩٨١، ص ٨٣.

(٢٣) سيدة كاشف، منهج إبن عبد الحكم، المرجع السابق، ص ٢٩.

(٢٤) سيدة إسماعيل كاشف، أبو المحاسن وأول دولة عربية مصرية فى النجوم الزاهرة، ضمن، المؤرخ إبن تغرى بردى، ١٩٧٤، ص ٣٣ وما بعدها.

(٢٥) المرجع السابق.

(٢٦) سيدة إسماعيل كاشف، أحمد بن طولون، أعلام العرب، ١٩٦٥، ص ١٢٦ و ١٢٧.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٢٨) فتوح مصر، ١٥٨-١٦١.

(٢٩) العدوى، المرجع السابق، ص ١٤٠.

(٣٠) فتوح مصر، ص ١٤٤.

(٣١) فتوح مصر، ص ١٠٢ والعدوى، المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٣٢) العدوى، المرجع السابق، ص ١٣٤ و ١٢٧ و ١٣٧.

(٣٣) جمال حمدان، المرجع السابق، طبعة ١٩٧٠، ص ٧.

(٣٤) المرجع السابق، الجزء الثانى، طبعة ١٩٨١، ص ٦٩٠ و٦٩١.

(٣٥) سيدة كاشف، إبن طولون، المرجع السابق، ص ٣٦ و٣٧.

(٣٦) أوردها محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، ١٩٧٢، ص ١٨٨ وأنظر جمال حمدان، الجزء الثانى ١٩٨١، ص ٣٠٦.

(٣٧) العزب موسى، المرجع السابق. وأنظر فتوح مصر ١٦٢ و ١٨٧ و ١٨٨. العدوى، المرجع السابق ص ١٣٥.

(٣٨) وليم سليمان قلادة، الحوار، ص ٨٧.

(٣٩) كامل صالح نخله، كتاب تاريخ وجداول بطاركة الإسكندرية، ١٩٤٣، ص ٢١.

(٤٠) جمال حمدان، المرجع السابق، طبعة ١٩٧٠، ص ٥٣، طبعة ١٩٨١ الجزء الثانى ص ٣٠٦ و٣٠٧.

(٤١) حسين مؤنس، الشرق الإسلامى فى العصر الحديث، الطبعة الثانية، ١٩٣٨، ص ٧. جمال حمدان، الجزء الثانى، ص ٤٣٩.

(٤٢) الدسقولية – تعاليم الرسل، إعداد وتعليق وتقديم وليم سليمان قلادة، ١٩٧٩. وطبعة ثانية ١٩٨٩ .

(٤٣) أوردها محمد العزب موسى، المرجع السابق، ص ١٠٠ و١٠١.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٩٠ وما بعدها.

(٤٥) برنارد لويس، المرجع السابق، ص ١٤ و ٤٠.

(٤٦) برنارد لويس، ص ٦ و ٢٦ و ٣٤ و ٤٤ و ٥٦ و ٦٠ و ٦١ و ٨٣ و ٨٦ و ٨٨ و ١٣٦.

(٤٧) المقريزى، الخطط منشورات دار العرفان، لبنان، ٣ ص ٤٠٤.

(٤٨) المرجع السابق.

(٤٩) سعيد عبد الفتاح عاشور. مصر فى عصر دولة المماليك البحرية، ص ٣٦ و ٥٩ و ١٨٥ – على إبراهيم حسن دراسات، المرجع السابق ص ٣٢.

(٥٠) على إبـراهيم حسن، دراسـات، ص ٢٢ – مصر فـى العصور الـوسطى ص ٣٨٣ سعيد عبد الفتاح عاشور، الظاهر بيبرس، ص ١٣. طرخان، المرجع السابق، ص ٥٢.

محمد مصطفى زيادة، بعض ملاحظات جديدة فى تاريخ دولة المماليك، مجلة كلية الاداب، مايو ١٩٣٦. ص ٧٩.

(٥١) عجائب الآثار، الجزء الأول ٨ و ٩.

(٥٣) وليم سليمان قلادة، الكنيسة القبطية تواجه الإستعمار والصهيونية، ص ٢٤.

(٥٤) نبيه كامل داود، صفحات مجهولة من تاريخ الإكليريكية فى القرن التاسع عشر، مجلة مدارس الأحد السنة ٢٨، الأعداد ١ و ٢ و ٣. يناير وفبراير ومارس ١٩٧٤، ص ٧٨ و ٧٩ – لبيـب قـوسة. مجلـة صـهـيون السنة ٥٢، ١٠ أكـتوبر ١٩٤٦ ص ٣١٢ – ٣١٤.

(٥٥) طارق البشرى، المسلمون والأقباط، ص ٣٥ و ٣٧.

(٥٦) المرجع السابق، ص ٧٢٥ وما بعدها.

(٥٧) وليم سليمان، الكنيسة، المرجع السابق، ص٣٢.

وليم سليـمان، التراث الكنسـى القبطى فى إختـيار الجالس على كرسـى القديس مرقس الرسول.

(٥٨) شفيق غربال، تكوين مصر، ١٩٥٧ ص ٧٤.

Tawney, Religion and the rise of Capitalism, Pelican Books, 1948, p31

(٥٩) حسن نـصار، الثورات الشـعبيـة فى مصر الإسـلامية، الطبـعة الأولى، المكتـبة الثقـافـيـة رقـم ٢١٥، ص ٥٧ و ٧١ الطبعــة الثانيـة، منشـورات إقرأ، بيروت، ص ٥٩ و٦٠ و ٧٣.

(٦٠) Description de l'Egypte, 2 ed, t.xviii, Paris, 1826, p16

(٦١) محمد فؤاد شكرى وعبد المقصود عنانـى وسيد محمد خليل، بناء دولة – مصر محمد على، ١٩٤٨ – من تقرير جون بورنج، ص ٣٧٨–٣٨٩.

ويقول كلوت بك إن العرب الصميمين أكثر تسامحاً نحو الذميين من الشعوب الإسلامية الأخرى، وإن المصريين يفوقونهم فى التسامح - لمحة عامة إلى تاريخ مصر، ترجمة محمد مسعود، الجزء الأول ص ٤٨٧ - ٤٨٩.

طارق البشرى، المسلمون والأقباط، ص ٢٠ و ٢٨.

القسم الثالث

(١) عبد اللطيف حمزة، الحركة الفكرية فى مصر فى العصرين الأيوبى والمملوكى الأول، ١٩٦٨، ص ١٢٢.

(٢) سعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوى، ص ٣٤ و ٣٦.

(٣) عجائب الآثار، الجزء الأول، المقدمة. تاريخ الإسحاقى، المرجع السابق ص ٢٥٤.

(٤) أندريه ريمون، أحياء القاهرة الشعبية فى القرن الثامن عشر والحركات الجماهيرية التى قامت فيها، الطليعة، مايو ١٩٦٨، ص ٤٨.

(٥) عبد الحميد يونس، الظاهر بيبرس فى القصص الشعبى، ص ١٩ و ١٦٦.

(٦) صبحى وحيدة، المرجع السابق، ص ١١٤، هامش ١.

(٧) الجبرتى، عجائب الآثار، الجزء الثالث، ص ٧٢.

(٨) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص ٢٥٨-٢٥٩، الجزء الثالث، ص ٢٢٩ ، ٢٣٩.

(٩) عباس محمود العقاد، سعد زغلول، سيرة وتحية، ١٩٣٦، ص ١٩.

(١٠) على الحديدى، عبد الله النديم خطيب الوطنية، أعلام العرب، ص ٢١٤.

(١١) طارق البشرى، المسلمون والأقباط، القرن التاسع عشر، ص ٩ وما بعدها.

(١٢) ذكرى البطل الفتلح إبراهيم باشا ١٨٤٨-١٩٤٨، مجموعة أبحاث ودراسات، ١٩٤٨، ص ف. أوردها طارق البشرى، ص ١٤.

(١٣) سيدة كاشف، إبن طولون، ص ١٢٥.

(١٤) طارق البشرى، ص ١٤.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٨.

(١٦) المرجع السابق، ص ٥ - الإطار، ص ٨٣ وما بعدها.

(١٧) محمد خليل صبحى، تاريخ الحياة النيابية فى مصر فى عهد ساكن الجنان محمد على باشا، الجزء الخامس، ص ٣ وما بعدها.

(١٨) طارق البشرى، ص ١٩١.

(١٩) نشرت وقائع هذا الإجتماع في كتيب بعنوان: براءة الأقباط من طلب تمثيل الأقليات.

(٢٠) طارق البشرى، المسلمون والأقباط، ص ١٩٧ وما بعدها.

(٢١) أنظر فى تفصيل ذلك، وليم سليمان قلادة، الحوار، ص ١٣٤، والمراجع.

(٢٢) طارق البشرى، المرجع السابق، ص ٦٨٨.

(٢٣) المرجع السابق ٥٠٧.

(٢٤) على حسنى الخربوطلى، الإسلام وأهل الذمة، ١٩٦٩، ص ٧٩.

(٢٥) فتوح مصر، ص ١٣٢.

(٢٦) المقريزى، ٣، ص ٣٩٧.

(٢٧) Wiet, Kibt, The Ency. of Islam, 1st. ed, p997

وليم سليمان قلادة، الحوار، ص ١٢٠ و ١٢١.

(٢٨) الخربوطلى، المرجع السابق، ص ٥١ و ٥٢.

(٢٩) André Hauriou, Dtoit Constition el Institutions Politiques, Paris, 1968, p 151

(٣٠) وليم سليمان قلادة، فقه المواطنة، الأهرام ٢٥/٥/١٩٨٩.

(٣١) السيد يس، التقرير الإستراتيجى العربى ١٩٨٧، ص ٨. الذاكرة السياسية المصرية، الأهرام ٥/٢/١٩٨٨

(٣٢) أحمد لطفى السيد، الجريدة ١٧ مايو ١٩٠٨، ٣٠ مارس ١٩٠٧ - فى صفحات مطوية ص ٨ و ١٧ و١٣٦.

(٣٣) وليم سليمان قلادة، الحوار، ص ١٦٣ ومابعدها.

من تاريخ الحركة نحو المواطنة

يثير الجانب السياسى من الفقه مسائل هامة تحتاج إلى فحص عميق وموضوعى، فمنذ أكثر من خمسة وستين عاماً، سجل الأستاذ الدكتور «عبد الرازق السنهورى» فى رسالته عن الخلافة التى نشرها فى فرنسا عام ١٩٢٦، إن الفقهاء لم يكونوا مقبلين على دراسة فروع القانون العام فى حماس مماثل لذاك الذى كان يدفع اجتهاداتهم فى مجال القانون الخاص. كانوا فى حالة شلل فى دراساتهم بسبب النظام الاستبدادى الذى ساد العالم الإسلامى منذ صعود بنى أمية. ويقول: إن ثمة حقيقة هى أن نسبة النصف من الفقه الإسلامى- موضوعات القانون العام- وهو قدر ليس بالأقل أهمية، لايزال فى دور الطفولة، ولقد عاشت الجماعة الإسلامية زماناً طويلاً بدون نظم للقانون العام بالمعنى الصحيح، خاضعة لنظم تتناهض تماماً مع روح الإسلام(١).

وهذا هو نفس ما يقرره الأستاذ الدكتور «عبد الحميد متولى» فهو يقول: إنه بينما نجد علماء الفقه الإسلامى قد عُنُوا عناية كبرى بمسائل الأحوال الشخصية وأحكام العبادات والمعاملات- فإن تراث هؤلاء العلماء يفصح عن ضعف عنايتهم بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام (وبوجه خاص بأحكام القانون الدستورى). ويورد ما قاله «كبير علماء القانون فى مصر فى هذا العصر» من أن الفقه الإسلامى فى هذه المجالات لا يزال فى دور الطفولة. ويضيف: «كان ذلك مما ذكر الأستاذ الأكبر الدكتور السنهورى منذ أربع وأربعين من السنين (يكتب عام ١٩٧٠)، وبعد نحو من أربع وأربعين من السنين من ذلك الحين لا يزال ذلك الطفل فى المهد يحبو، لا يكاد ينهض حتى يكبو»(٢).

كيف إذن يكون الخروج من هذه الأزمة؟

بادء ذى بدء- يبدو أنه كلما أثير موضوع المواطنة وحقوق المواطنين السياسية، اتجه الفحص فوراً إلى مركز غير المسلمين، بمعنى أن يكون ثمة تسليم مبدئى ومفترض بأن قضية الحقوق السياسية- إقرارها وممارستها، غير واردة بالنسبة

---

(١) نشرت فى مجلة «القاهرة» سبتمبر ١٩٩٢ .

للمسلمين. بل تتخذ حالة هؤلاء نموذجاً ومعياراً لحالة غير المسلمين- فيقال «لهم ما لنا (أى ما للمسلمين) وعليهم ما علينا». إن هذه المقولة لا تعطى الإجابة على السؤال المطروح بل هى، فى حقيقة الأمر، تجيب على السؤال بأن تطرح سؤالاً مبدئياً وأساسياً: ما هي حقوق المسلمين السياسية تجاه الحاكم كما تتبدى فى الفقه السياسى الإسلامى المعبر عن الممارسة الواقعية؟ ولو أن هذا الجانب الأساسى من المشكلة تم حله حلاً مرضياً، فإن الجانب الفرعى ينقضي فلا تنشأ بسببه مشكلة.

وتزداد المسألة صعوبة إذا أخذنا فى الاعتبار، وكما يقرر ذلك د. محمد سليم العوا: «أن الدولة الإسلامية القائمة اليوم تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة لم يعرض لأحكامه الفقهاء، لأنه لم يوجد فى أزمانهم» فهذه السيادة لم تؤسس على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها. بل تشاركت جميع مكونات الشعب فى كل من هذه الدول فى إنشائها. ويضيف د. العوا، أن الدولة الإسلامية التى قامت في العصور الأولى «قد انقضت وصارت تحت سيطرة الاستعمار الغربى. ولكن الشعوب قاومت هذه السيطرة، وشاركت فى هذه المقاومة جميع مكونات الجماعة. المسلمون وغير المسلمين، «فخاضا معارك المقاومة معاً، ومن مسلسل المقاومة المستمرة، وقوة الصمود المتجددة، وحركة التاريخ الذى يداول الله سبحانه وتعالى بين الناس أيامه- من ذلك كله نشأت الدول الإسلامية القائمة اليوم. روى شجرة استقلالها أبناؤها جميعاً بدمائهم، ودعا إلى حريتها وعمل لها المفكرون والسياسيون منهم جميعاً» (٢) وبهذا الجهد المشترك من جميع المكونات استخلصت الجماعة دولتها.

هذا الواقع الجديد لم يعرفه الفقه السياسى الإسلامى. ويصبح الاجتهاد فيه وارداً، بل واجباً.

وفى حقيقة الأمر فإن النظام الدستورى لا يقوم فى جماعة بإعلان مبدأ أو نص- بل لابد لهذا النص أن يكون تسجيلاً لإنجازات حركة تجرى على صعيد الواقع لاستخلاص حقوق المحكومين.

ونحن نتابع فيما يلى بعض المواقف الحاسمة المتتابعة فى الحركة الدستورية المصرية، نجح المحكومون في كل منها فى تحقيق خطوة هامة فى مسار كفاحهم المستمر لاختراق حاجز السلطة.

حفظ التاريخ المصرى بعد الفتح العربى أسماء ولاة عاشوا فى مصر مدة كافية مكنتهم من إدراك خصوصية مصر وأهلها، فتميزت عهودهم بالاستقرار والعدل- فى مقدمة هؤلاء الولاة، عمرو بن العاص (٢٠-٢٤، ٤٠-٤٣هـ) ومسلمة بن مخلد الأنصارى الذى ظل فى الولاية خمسة عشر عاماً (٤٧-٦٢) وعبد العزيز بن مروان الذى استمر والياً إحدى وعشرين سنة (٦٥-٨٦) [٤].

على أن عديداً من الولاة تعاقبوا علي مصر لم يكن غرضهم الأساسى- كما تقول د. سيدة إسماعيل كاشف، إلا جباية أكبر قدر ممكن من الأموال. ومما كان يزيد من رغبتهم هذه قصر مدة ولاية كل منهم. ويتبين من الجدول الذى أوردته الأستاذة فى نهاية كتابها أن عدد الولاة علي مصر منذ الفتح حتي قيام الدولة الطولونية (٢٢٤ سنة) بلغ ١١٤ والياً. وإذا استثنينا مدة حكم الولاة الثلاثة المشار إليهم (٤٣ سنة) فإن مدة ولاية كل من الباقين تكون أقل من سنتين. وتعلق على ذلك فتقول: إن قصر مدة الولاة وتزعزع مراكزهم جعلهم يتفرغون لجمع المال[٥].

استمرت الأوضاع على هذا النحو حتى سنة ١٠٧ هـ ، وفى ولاية عبيد الله بن الحجاب بدأت مقاومة «أهل الأرض»[٦] للسياسة المالية الظالمة التى تتبعها الدولة وولاتها فى البلاد. ونحن نغوص هنا فى أعماق التاريخ المصرى، إلى مناطق غير مأهولة فى الدراسات التقليدية. إن الرؤية «المصرية» لتاريخ هذا الشعب هى وحدها التى تبرز هذه المناطق للعيان، وإنها لشهادة فخر لهذا الشعب- أن يرفض الظلم، وأن يثور ضد الظالمين وأن يجهد لاستخلاص حقوقه المدنية والسياسية. وبدون ذلك فإن حكم التاريخ الإنسانى على شعب مصر يكون قاسياً مهيناً.

وفى حقيقة الأمر، فإن حركة المحكومين فى مصر لاستخلاص حقوقهم متواصلة، من قبل الإسلام وبعده. بل يمكن إيجاز التاريخ المصرى فى عبارة واحدة: إن تاريخ مصر هو متابعة حركة المحكومين لاختراق الحاجز الفاصل بين الحكام والمحكومين، كى يصبح هؤلاء هم حكام أنفسهم وأرضهم. وهى حركة وئيدة مستطيلة تحتاج متابعتها إلى نفس طويل، وعين حادة تكتشف الصلة بين مراحل الحركة، وبالأكثر- تسجل التقدم، وإن كان ضئيلاً فى كل مرحلة عما سبقها.

وقد سجل المؤرخ المصرى العظيم تقى الدين المقريزى فى كتابه «الخطط» مراحل

الثـورة الكبيـرة فى مصـر، وعلى الخـصوص المرحلـة الأخيرة مـنها وهـى– «الـثورة العارمة التى شمـلت مصر كلها» (٧). والتى استمـرت أكثر من تسعة شـهور ونصف شهر، من جمـادى الأولى سنة ٢١٦ إلى صفر سنة ٢١٧ هـ . وصمد أهـل البشمور– وهى المنطقـة الرملية الواقـعة على ساحـل الدلتا بين فرعـى النيل أمام هجـمات قوات الدولة، حتى تطلب الموقف قدوم الخليفة المأمون بنفسه إلى مصر لإخمادها.

يقول مؤرخنا:

«فلمـا كان فى جـمادى الأولى سـنة ست عشـرة ومائتـين، انتقض أسـفل الأرض بأسره– عـرب البلاد وقبـطها، وأخرجـوا العمال وخلـعوا الطاعة لـسوء سيرة عـمال السلطان فيهم، فكانت بينهم وبين عساكـر الفسطاط حروب امتدت إلى أن قدم الخليفة أمير المـؤمنين المأمون إلى مصـر، لعشر خلون من المحـرم سنة سبع عشـرة ومائتين. فسخط على عيسى بن مصر الرافـقى وكان على إمارة بمصر، وأمر بحل لوائه وأخذه بلباس البـياض عقوبة له وقال: لم يكن هـذا الحدث العظيم إلا عن فعلك وفـعل عمالك. حملتم الناس ما لايطيقون وكتمتنى الخبر حتى تفاقم الأمر واضطرب البلد»

ثم حمل المأمون على الثائريـن «في عساكر عظيمة»(٨) فأوقع بهم حتى نزلوا على حكم أميـر المؤمنين– فحكم فيـهم بقتل الرجال وبيع النـساء والأطفال فبيـعوا، وسبى أكثرهم، وتتبع المـأمون كل من يومى إليه بخلاف– فقتل نـاساً كثيراً، وارتحل(٩). وقد اتخذت الفنانة المصرية المبدعة سلوى بكر هذه الثورة موضوعاً لروايتها «البشمورى».

على أنه إذا كانت الثورة الشـعبية التى اشتركت فيها مكونات الجـماعة التى تعيش على أرض مـصر– عرب البلاد المـسلمون وقبـطها، قد جـرى إخمادها، فإن ثـمة أثراً سياسيـاً يرصده الدكتور حسين نصار فى دراسـته الهامة عن «الثورات الشـعبية فى مصر الإسلامية» فلديه أن قيام الدولة المصرية المـستقلة فى مراحلها المتتابعة بدءاً من الدولـة الطولونـية عـام ٢٥٧ هـ، إنمـا هو ثمـرة الثـورات والحركـات التى قـام بهـا المصريون فى الفترة السابقة عليها (١٠).

ولم يكن أثر هذه الثورة سياسياً وحسب، بل إنه كان يعيش فى هذه الفترة الثورية من التاريخ المصرى والتى اسـتمرت أكثر من مائة عام، كان يعيش فـى مصر رجال من أكابر الفقـهاء ورجال العلم– نقـراً فى سيرتهم وتراثـهم تقديراً خاصـاً لهذا البلد وتعـاطفاً مع مكونات شعبه. ولعل هذا التقدير يتجلـى أوضح ما يكون فى كتاب عبد الرحمن بن الحكم

«فتوح مصر وأخبارها» فقد بدأ به تقليداً سيظل يتابعه جميع المؤرخين المصريين فى العصور الوسطى وحتى الطهطاوى. فقد بدأ تأريخه «بذكر بعض فضائل مصر» ويفيض الكتاب تقديراً لمصر- أرضاً وشعباً، ويعتبر هذا الكتاب بحق، التعبير الصادق الأصيل عن الثورة المصرية فى القرن الثانى- الثالث الهجرى.

هكذا فى هذه المرحلة المبكرة تتبدى عناصر من الخصوصية المصرية: توافق مكونات الجماعة، الإعزاز العميق للأرض والنزعة المتأصلة لتحقيق الاستقلال.

إن هذه الثورة التى تعرف في التاريخ المصرى بثورة البشامرة أو البشموريين نسبة إلى المنطقة التى شهدت أعنف مراحلها- تستحق دراسة خاصة توضح ظروف قيامها ومسارها وآثارها.

ولقد تبدت وحدة مكونات الأمة منذ المراحل المبكرة أثناء المعارك ضد المعتدى الخارجي، وهى المعارك التى يدافع فيها أهل الأرض عن أرضهم: ذاك ما حدث أثناء حروب الفرنجة (الصليبيين) ويتضح من مسار هذه الحروب أن المعتدين الوافدين عاملوا المصريين كفصيلة واحدة تواجههم.

نقرأ فى تاريخ البطريرك ميخائيل (١٠٩٢-١١٠٢م) أنه وصلت عساكر الفرنج من البلاد الافرنجية إلى الشام فى خلق كثير وملكوا أنطاكية وما يليها ثم ملكوا مدينة القدس الشريف وما يليها فى شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين وأربع ماية الهلالية وصرنا معشر النصارى القبط لا نصل إلى الحج إليها لأجل ما هو من بغضهم لنا(١١).

وقد عبر الفنانون والصناع المعاصرون لهذه الحروب عن وحدة مكونات الجماعة وهى تجاهد للدفاع عن وطنها، بإبداع تحفظ المتاحف المصرية نماذجه. ففى متحف مطار القاهرة الدولى (القديم) مقبض سراج من البرونز: صليب يحوطه هلال، ويرجع إلى القرن الثانى عشر. وثمة نموذج آخر مشابه محفوظ فى المتحف القبطى ويرجع إلى القرن الثالث عشر.

هذا- وفى لحظة مشابهة من التاريخ المصرى، وبعد ستة أو سبعة قرون، بعثت النفس المصرية من أعماقها، بإبداع جمعي تلقائى، هذا الرمز ليكون علم ثورة ١٩١٩ .

وتمضى حركة المحكومين لاختراق حاجز السلطة فى مواجهة حكم المماليك والعثمانيين. وهذا الجانب من تاريخ الشعب المصرى لم يدرس بعد الدراسة التى يستحقها.

ومن بين الحركات الهامة فى هذه المرحلة ما حدث فى شهر ذى الحجة سنة ١٢٠٩ هـ (١٧٩٥م)، حين كانت مطالب الثائرين حسب رواية الجبرتى «نريد العدل ورفع الظلم والجور وإقامة الشرع وإبطال الحوادث والمكوسات التى ابتدعتموها واحدثتموها». وبعد مفاوضات ومناورات من جانب المماليك أقر هؤلاء بأنهم «تابوا ورجعوا والتزموا بما شرطه العلماء عليهم... أن يسيروا فى الناس سيرة حسنة، وسجل القاضى ذلك في وثيقة أصدر بها الباشا فرماناً وختم عليها الأمراء.

ولكن، إذ لم يكن من ضمان لهذه التعهدات سوى كلمة الحكام «عاد كل ما كان مما ذكر وأكثر» (١٢).

على أن الأمور تتغير جذرياً بعد ضرب قوة المماليك وهزيمتهم. ففى العام ١٢٢٠هـ - ١٨٠٥م، يقوم الشعب المصرى باختراق حاسم لحاجز السلطة، فيفرض إرادته بعزل الوالى وتسمية الحاكم الجديد. وكما سجل المقريزي مراحل موجات ثورة البشامرة، فقد رصد الجبرتى، يوماً بيوم، أحداث الثورة المصرية فى مفتتح القرن التاسع عشر. ويورد كيف اعتز الوالى بأنه مولى من طرف السلطان فلا يُعزل «بأمر الفلاحين» ويسجل المواجهة الفقهية بين رجال الوالى والسيد عمر مكرم الذى أعلن حق أهل البلد فى عزل الوالى الظالم. وينجح الشعب المصرى في فرض إرادته. فيجرى عزل الوالى ويتم تعيين من أختاره الشعب.

وهنا أيضاً تكشف الثورة الشعبية عن أنها حركة الإنسان المصرى بصفته كذلك، تقوم بها جميع مكونات الجماعة. يروى الجبرتى أنه أثناء تنظيم المواجهة مع السلطة القائمة حضر فى بيت السيد عمر: كتخدا محمد على، وجرجس الجوهرى والشيخ الشرقاوى والشيخ الأمير والقاضى وتشاوروا على الأمر ونسقوا حركتهم (١٢).

ومن الطبيعى، وقد ضمت الصفوة من قادة الشعب ممثلين لمكونات الجماعة- المسلمين والأقباط، من الطبيعى أن تكون الجماهير المحتشدة والمصممة على التغيير شاملة للمسلمين والقبط، فالمظالم كانت تحيق بالمحكومين جميعاً، فلابد أن تكون ثورتهم عامة يشارك فيها الكل لتغيير الأوضاع.

وقام محـمد على بمشروعه العسكرى الاقتصادى الإجتماعى، ويظهر فى مسار المشروع عامل سيكون له أبلغ الأثر في تطوره، خاصة أنه سيظهر فى مراحل تالية من هذا المشروع. نعنى بذلك احتياج الحاكم لأهل الأرض من المحكومين لتكوين جيشه وإدارة مشروعاته فى لجان ومجالس متعددة- هكذا، «فمنذ عهد محمد على بدأ يظهر مشروع سياسى داخلى يتصل فيما يتصل بعلاقة الحاكم بالمحكوم» (١٤). ويقول الأستاذ شفيق غربال «لقد حل محمد على الكبير مشكلة تكوين القوة العسكرية على الوجه الذى أوجدته الديمقراطية الفرنسية، وليدة الثورة الفرنسية- أى التجنيد العام، وسوى بذلك أمراً استعصى على الحكومة الإسلامية... وكان سر اضطرابها وتزعزع كرسيها ونفاد مواردها» (١٥) وكان قرار التجنيد أمراً يستلزم به على الحاكم أن يعيد النظر فى علاقته بالشعب كله؛ إن تغيير الجندى اقتضى من الحاكم أن يغير نفسه»(١٦).

وإلى جانب هذه التغييرات التى كانت تحدث على الصعيد العملى ومن خلالها يتواصل زحف المحكومين إلى مؤسسات السلطة وئيداً وتدريجياً- كان الفكر المصرى يبذل الجهد لوضع هذه الحركة فى صياغات نظرية، بالاستعانة بخبرة محكومين آخرين نجحوا فى حركتهم وأصدروا الوثائق الدستورية، وأقاموا المؤسسات التى يمارسون من خلالها سلطاتهم. هذه الاستعانة ليست جديدة فى تاريخ الفقه- فقد أوضح الدارسون كيف استعان فقهاء السياسة فى الدولة الأموية والعباسية بالتراث الساسانى والشرقى عموماً (١٧).

ونقرأ فى كتاب حديث للأستاذ محمد الغزالى:

«إن الديمقراطية الغربية إجمالاً وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، ويجب أن ننقل الكثير من هذه الأفكار لنسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهى قروناً طويلة. وقد قلت ومازلت أقول: إننا أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام، فإذا سبقنا غيرنا فى شئون إنسانية مطلقة فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه، ولا معنى لابتداء السعى من حيث وقفنا متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال..الخ..»(١٨).

وفى مسيرة المحكومين لاختراق حاجز السلطة يتبدى إصرارهم على إبقاء الطبيعة التعددية لجماعتهم؛ فقد حدث فى عصر الظلام الذى جاء بعد انهيار مشروع

محمد على، أن عباس الأول كان يبغض النصارى فأخرج منهم من كان يتولى منصباً حكومياً ونالهم أذى واضطهاد شديد، ثم أمر بإخراج جميع المسيحيين من الأراضى المصرية ونفيهم إلى السودان، وأرسل إلى الشيخ الباجورى شيخ الإسلام يومئذ يسأله فى ذلك ولكن الشيخ رفض بشدة موافقة الحاكم واستنكر فعله (١٩).

هذا هو المميز الأساسى للخصوصية المصرية- حضور «الآخر» الدينى فى كل مجالات الحياة الإجتماعية والسياسية والفكرية. بكل ما يترتب على ذلك من آثار وجدانية ودستورية وتشريعية وإدارية.

وتدخل الحركة الدستورية مع عصر إسماعيل مرحلة حاسمة، وأدارت الصفوة المصرية معركتها بذكاء ووعى لاستخلاص الحقوق الدستورية والسياسية فى أشكال تنظيمية ومؤسسية محددة (٢٠).

ويظهر هنا مرة ثانية العامل الهام الذى رأيناه فى مرحلة محمد على، نعنى بذلك احتياج الحاكم للمحكومين من أجل تنفيذ مشروعه.

كانت البنوك الأجنبية تقبض يدها فلا تقدم لإسماعيل القروض التى يحتاجها- ومن ثم بدأ يتجه إلى ثروات ملاك الأراضى فى الداخل. ومن أجل إقناع الأعيان بما يريد، إتجه إلى إشراكهم- حتى مستوى معين، فى عملية الحكم. وهكذا أنشأ «مجلس شورى النواب» عام ١٨٦٦ .

وفى حقيقة الأمر فإن إنشاء هذا المجلس يمثل خطوة هامة فى مسار اقتحام المحكومين لمجال السلطة- تخضع لمبدأ التدرج وهو المنهج الطبيعى فى تطور النظم.

ويتكون المجلس من ٧٥ عضواً «من الأهالى التابعين للحكومة ومن أولاد الوطن» ويتم انتخاب أعضائه بواسطة عمد البلاد ومشايخها وأعيانها لمدة ثلاث سنوات. ومنذ أول تشكيل للمجلس وحتى النهاية ضم أعضاء من جميع مكونات الجماعة- مسلمين وأقباطاً، بالانتخاب.

وتبدت من أعضاء المجلس مواقف متميزة تدل علي وعى وطني وتمسك بوحدة الشعب والمقدرة السياسية. كما فى قراره الخاص بفتح أبواب المدارس التى تنشئها الحكومة لأبناء الشعب من جميع الأديان.

وساهم الفكر المصرى فى هذه الحركة العامة للجماعة المصرية، ففى ١٨٦٩- أى بعد ثلاث سنوات من إنشاء مجلس شورى النواب أصدر رفاعه الطهطاوى مؤلفه الثانى الهام «مناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية» وهو برنامج عمل شامل للمجلس، يقدم الخطوط الرئيسية والتفصيلات لمشروع نهضة جديد. والمنطلق هنا هو «صفة الوطنية» التى تستدعى أداء حقوق الوطن. ويتابع الطهطاوى التقليد الألفى لدى المؤرخين المصريين الذين كانوا يبدأون تأريخهم بذكر فضائل مصر، وهو يقيم الرابطة بين المصريين على أساس «الأخوة الوطنية» و«النخوة الوطنية» (٢١).

ومع مجئ عام ١٨٧٩ بلغ التدخل الأوربى فى شئون مصر المالية أقصاه، ودخل الوزارة وزيران أوربيان. واضطربت الأحوال، واعتزم الوزيران التخلص من مجلس شورى النواب لتكون لهما الكلمة العليا دون حسيب. وحين توجه رياض باشا لفض دورة المجلس يوم ٢٧ مارس ١٨٧٩، رفض الأعضاء. وقال محمد أفندى راضى: إن المجلس طلب النظر فى المسائل المالية ولم يرد إليه رد منذ ثلاثة شهور، ولذلك لابد من استمراره لأجل رؤية هذه المسائل. وأضاف باخوم أفندى لطف الله: «إن توجهنا إلى البلاد بهذه الكيفية ربما حصلت منه زعزعة للأهالى... الذين قال لهم النظار إن نوابكم موجودون للنظر فى راحتكم» وطالب بالبدء فى نظر الميزانية.

ولكن رياض أصر على موقفه.

حينئذ عقدت صفوة الأمة «الجمعية الوطنية» واتفقوا على وضع تسوية يمكن للبلاد بها وفاء ديونها بضمان أموالهم: «فلأجل ذلك نحن عن أنفسنا ونيابة عن أبناء وطننا، صممنا جزماً على بذل كل مجهودنا فى تأدية ديون الحكومة... وبذا صارختم هذا إعلاناً بتصديق ذلك، وبأننا متحدون اتحاداً تاماً قولاً وفعلاً فى الإجراء». وفي مقابل ذلك طالبت الجمعية الوطنية بتشكيل وزارة وطنية مستقلة وإقصاء الوزيرين الأوربيين عنها وتقرير نظام دستورى للبلاد قوامه جعل الوزارة مسئولة أمام مجلس النواب. وتمت صياغة «اللائحة الوطنية» (الدستور) ووقع على هذه القرارات أعضاء الجمعية وفى مقدمتهم شيخ الإسلام وبطريرك الأقباط(٢٢).

وقبل الخديو اللائحة

واحتج الوزيران الأوربيان.

وكلف الخديو شريف باشا بتأليف الوزارة. وسجل فى كتاب قبوله أنه موافق على ما جاء فى اللائحة الوطنية وتوالت الاحتفالات ابتهاجاً بهذا النصر الوطنى.

واجتمع مجلس شورى النواب يوم ١٧ مايو ١٨٧٩، وقدمت إليه الوزارة مشروع الدستور ولائحة الانتخاب وقد وضع على أساس قرارات الجمعية الوطنية.

ولقد جاءت مواد هذا الدستور تعبيراً عن محصلة الحركة الشاملة التى ضمت جميع مكونات الجماعة وهى تجهد لاختراق حاجز السلطة. وانمحت فى هذا المجال الفروق بين المصريين بسبب الأصل أو الدين. وبزغ مبدأ المواطنة فى أخطر تطبيقاته: فطبقاً للمادة الثامنة «كل نائب يعتبر وكيلاً عن عموم الأمة المصرية». ثم إن قرارات مجلس النواب لم تعد استشارية وحسب بل أصبحت ملزمة للحكومة.

ولكن السلطان العثمانى أجهض كفاح الشعب المصرى، فأصدر فى ٢٦ يونيه ١٨٧٩ أى بعد أربعين يوماً ن ذروة انتصار المصريين «إرادة» (فرماناً) بخلع إسماعيل وتنصيب توفيق خديوياً لمصر.

وتواصل الحركة الوطنية الدستورية المصرية مسيرتها- فبعد أن تولى الخديو توفيق حاول استعادة سلطاته المطلقة ولكن واجهته مقاومة شعبية صلبة، حققت هدفها بإجراء انتخابات مجلس النواب عام ١٨٨١ ونجح فيها أعضاء من الأقباط. وعرض على المجلس مشروع الدستور. حينئذتدخلت فرنسا وانجلترا تعترضان على اجتماع المجلس وتبديان عزمهما على إعادة سلطات الخديو وتطلبان منع المجلس من إقرار الميزانية.

ثم فرضت الإرادة الشعبية على الخديو إصدار الدستور وتتابعت جلسات المجلس إلى أن انتهت دورته فى مارس ١٨٨٢ .

ونفذت الحركة العامة للجماعة إلى داخل الجيش، فتحركت القيادات المصرية فيه رافضة أن تكون دوماً فى المركز الأدنى بالنسبة للقيادات العليا التركية والشركسية. ثم تطور التمرد داخل الجيش ليندمج فى حركة الجماعة للمطالبة بالإصلاح فى مختلف نواحى الحياة المصرية.

ونظمت الحركة نفسها فى «الحزب الوطنى المصرى» الذى ينشر برنامجه الرسمى الأول فى أول يناير ١٨٨٢ كما صاغه الشيخ محمد عبده.

وطبقاً للمادة الخامسة منه: «الحزب الوطنى حزب سياسى وليس دينياً، فإنه مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه- لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية...»(٢٣).

وفى هذا المجال الشامل كانت المواجهة بين الخديو مدعماً بالقوى الأجنبية وعرابى معبراً عن حركة الشعب. وأصدر الخديو فى ٢٠ يوليو ١٨٨٢ أمراً بعزل عرابى، وأذاع منشوراً برر فيه إحتلال الانجليز للأسكندرية ودعا الأهالى إلى التخلى عن عرابى والانضمام إليه ومناصرة الانجليز.

ومرة أخرى تلتئم صفوة الجماعة المصرية فى ٢٢ يوليو ١٨٨٢ فى «الجمعية العمومية» التى تكونت من خمسمائة عضو وأصدرت قرارها برفض عزل عرابى، وبتوقيف أوامر الخديو (عزله) وما يصدر من وزرائه الموجودين معه فى الاسكندرية لخروجه على القانون. وكان على رأس الجمعية شيخ الأزهر وبطريرك الأقباط (٢٤).

وهكذا للمرة الثانية فى القرن التاسع عشر يصدر عن الجماعة المصرية قرار بعزل الحاكم، وقد أوردنا فيما سبق كيف عزلت الجماهير الوالى العثمانى عام ١٨٠٥ .

وبهذا القرار الجديد عبرت الجماعة بجميع مكوناتها عن سلطتها فى إصدار القرارات السيادية. إن هذه الممارسة المضطردة- ويدخل فى إطارها ما صدر عن الجمعية الوطنية عام ١٨٧٩- هى الأساس لبناء فقهى سياسى دستوري مصرى أصيل.

وللمرة الثالثة فى القرن التاسع عشر- بعد ضرب مشروع محمد على، وعزل اسماعيل، يضرب الخليفة العثمانى الحركة الوطنية الدستورية المصرية، فيصدر إعلاناً بعصيان عرابى.

أما الشعب المصرى فقد وقف بكل إمكانياته البشرية وموارده المتنوعة لدعم جيشه والدفاع عن بلاده. وتحفظ الوثائق فى هذا المجال أسماء المسلمين والأقباط بدون تفريق- تعبيراً عن موقف الجماعة الوطني الموحد. وأعلن بطريرك الأقباط أن الانجليز بعدوانهم على مصر واحتلالهم لها خرجوا عن تعاليم المسيحية الحقة. وأشاد عبد الله النديم خطيب الثورة العرابية بهذه المواقف الوطنية.

وأدركت دولة الاحتلال منذ البداية أن تأمين وجودها فى مصر لن يتحقق بمجرد وضع جزء من جيشها على أرض الكنانة- بل لابد إلى ذلك ضرب المشروع الحضارى الذى ثبت أنه ينمو ويتعمق ويتسع، وفي صميمه الحركة الدستورية. التى لا يمكن أن تتواصل وتتأصل إلا فى مجتمع موحد. ومن ثم قام المخطط الانجليزى على محورين أساسيين:

أ - ضرب الحركة الدستورية وإلغاء جميع إنجازاتها ووضع نظام للحكم تطلق فيه من جديد يد السلطة دون قيد أو رقيب.

ب - وضع الخطط لضرب وحدة الجماعة، مع صياغة نتائج الفرقة في نصوص دستورية ودولية (٢٥).

وذلك على النحو التالى:

١ - طبقاً للقانون النظامى الصادر فى أول مايو ١٨٨٣ أنشئ مجلسان: مجلس شورى القوانين، والجمعية العمومية. ويتكون الأول من ثلاثين عضواً تعين الحكومة ١٤ منهم. ورأيه استشارى وجلساته سرية ويجتمع ست مرات فى السنة. وتتكون الجمعية العمومية من ٨٢ عضواً منهم عشرون عضواً معينون. ورأيها استشارى فيما عدا تقرير ضرائب جديدة فلابد من موافقتها عليها. وتجتمع مرة واحدة كل سنتين.

ويبين من مقارنة هذا النظام بالتطور الدستورى الذى سبق الاحتلال، مدى التراجع الذى أصاب الحركة الدستورية. فلم يعرف النظام مجلس شورى النواب وتطوراته تعيين الأعضاء بل كانوا جميعاً منتخبين. ومن ناحية ثانية، لم تسفر الانتخابات عامى ١٨٨٣ و ١٨٨٩ عن نجاح أى من القبط. على العكس مما رأيناه منذ بدء عمل مجلس شورى النواب. فقامت الحكومة بتعيين عضو قبطى فى مجلس شورى القوانين.

٢ - وحفلت الأعوام من ١٩١٠ - ١٩١٢ بأحداث فتنة بين الأقباط والمسلمين. ولكن الحكمة المصرية فرضت كلمتها: فقد أدرك الجميع أن الاستسلام لمحاولات الوقيعة التى كانت سلطات الاحتلال تديرها بمهارة- لن تكون حصيلته إلا كسباً للمحتل. واقتنع الجميع أن الحل الأمثل لمطالب أى فريق لا تتحقق إلا بمزيد من الترابط والوحدة الوثقى. ويجمع المراقبون على أن حصيلة سنوات الفتنة كانت إيجابية، بل كانت تأكيداً لفكرة الوطنية المصرية وتصحيحاً لفكرة التدين(٢٦).

٣ – حينئذ تدخلت السلطة لتكريس الفرقة والطائفية فى المجتمع، فبمقتضى القانون النظامى رقم ٢٩ لسنة ١٩١٣ الذى صدر بالاتفاق بين الخديو عباس الثانى والمعتمد البريطانى كتشنر– ادمج المجلس والجمعية فى هيئة واحدة هى «الجمعية التشريعية» وتتكون من ٦٦ عضواً منتخباً و١٧ معيناً بالإضافة إلى الوزراء. وأسفرت السلطة عن قصدها بوضوح، فجعلت المعينين يمثلون فئات بعينها: أربعة يمثلون الأقباط، وثلاثة للعرب، واثنان للتجار، والباقى من رجال التربية والدين.

وكما هو متوقع، فطالما أن ثمة مقاعد للقبط بالتعيين– لم ينجح أحد منم فى الانتخابات. ولا يختلف اختصاص الجمعية التشريعية عن اختصاص الهيئتين السابقتين عليها.

وهكذا يتواصل الانتقاض على النظام الدستورى السابق على الاحتلال، الذى كان الشعب بجميع مكوناته وزعمائه ومثقفيه– يبذل الجهد لإقامته. وتمخض الأمر فى النهاية إلى مجالس ضامرة العدد هزيلة الاختصاص تحمل في طريقة تشكيلها جرثومة فصم عرى الوحدة فى الجماعة.

وعلى العموم فإنه بعد الاجتماع الأول للجمعية أجل انعقادها إلى أجل غير مسمى بسبب نشوب الحرب العالمية الأولى. ولم تدع بعدها للانعقاد حتى قيام ثورة ١٩١٩ .

٤ – ولم تكتف دولة الاحتلال بتكريس الفرقة فى نظام دستورى داخلى. بل أصدرت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الذى احتفظت فيه بحماية المصالح الأجنبية وحماية الأقليات. ولكن المقاومة الشعبية من جميع مكونات الجماعة واجهت التصريح بالرفض الإجماعى. وفى نفس الوقت قامت السلطة بنفى سعد زغلول ومعه ثلاثة من أعضاء الوفد وواصلت القمع فاعتقلت أعضاء الوفد السبعة وقدمتهم للمحاكمة وعدل حكم الاعدام عليهم إلى السجن والغرامة. من هؤلاء المنفيين والمحكوم عليهم وعددهم ١١ شخصاً كان ستة من الأقباط (٢٧).

ونصل إلى الذروة التى بلغتها الحركة العامة للجماعة المصرية– ثورة ١٩١٩ . أن هذه تعتبر لحظة الحق فى التاريخ المصرى، ثم صدر دستور عام ١٩٢٣، وأجريت الانتخابات وفاز فيها الوفد بأغلبية ساحقة. وبدأ الحكم الدستورى بوزارة سعد زغلول.

وهكذا نجح المصريون فى اختراق حاجز السلطة واستخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم وبجهد مشترك- فدخلوا مجال الحكم معاً وفي لحظة واحدة. ويبدو أن هذا ما يعنيه الدكتور العوا فى كلامه الذى أوردنا من قبل، من أن الدولة التى يعرفها الفقه السياسى الإسلامى «قد انقضت» ونشأ نمط جديد من الدول- لاشك فى أنه يحتاج إلى اجتهاد فقهى جديد. إن الدكتور العوا يدعو أبناء هذه الدول أن يتعارفوا ليرتقوا بأوطانهم ويحفظ بعضهم حق بعض بدلاً من الاستمساك باجتهادات ناسبت الزمان الذي صيغت له ولم تعد تناسب ما صرنا إليه (٢٨).

هذا الاجتهاد الجديد يصبح ضرورة بالنظر إلى المخاطر التي يتعرض لها النظام الدستورى الوليد من جانب أعدائه المتربصين له. المطلوب إذن اجتهاد يدعم مكاسب المحكومين، ويضمن للإنسان- بصفته إنساناً، أى بدون النظر إلى أصله أو دينه- حقوقه السياسية والمدنية. ومن أجل هذا التوجه كنا فى كل مرحلة من مراحل الحركة الدستورية تؤكد علي اشتراك جميع مكونات الجماعة متعددة الأديان فى هذه الحركة. حتي إذا نجحت كانت النتيجة المبتغاة والمتحققة من حق الجميع أى من حق الإنسان المصرى.

وفى الحقيقة أن الانتصار الذى حققته الثورة والدستور بتحديد سلطات الملك، والحكم من خلال مؤسسات نيابية- لم يكن هذا كله إلا جولة يحاول بعدها الحكم المطلق استعادة قبضته فى جولة تالية. فتحدث ردة إلى فقه الحكام.

وقد وجد الملك الفرصة مناسبة لذلك بمناسبة إلغاء الخلافة فى ٣٠ مارس ١٩٢٤- أى بعد مضي أقل من شهرين على انعقاد مجلس النواب الأول- وكان الملك فؤاد يبحث عن سلاح يفل به سلاح الوفد. ويفك به الحصار الذى فرضه عليه الدستور والبرلمان والوزارة الجديدة. ووجد الملك أنه لو تمكن من أن يقيم نفسه خليفة، لآلت إليه بالضرورة كل السلطات التى يقررها فقه الحكام للحاكم. ولم يعلن الملك نواياه بل اتخذ طريقه إلى الخلافة من خلال تحرك ديني وهيئة عليا أقيمت للبحث فى أمر الخلافة- وأصدرت هذه الهيئة بياناً أوضحت فيه أساليب تولى الخليفة الحكم طبقاً لفقه الحكام: إما بالبيعة من أهل الحل والعقد- ومؤدى هذا استبعاد الاقتراع العام، وإما بطريق التغلب وحده- أى باستخدام القوة الانقلابية وفرض السلطة رغماً عن

إرادة الشعب. وأوضح البيان سلطات الخليفة المطلقة التى يمارسها وهو يحكم بدون مشاركة من مؤسسات تمثل المحكومين، وهى سلطات تجانب الفكر السياسى الذى انبنى عليه دستور ١٩٢٣ فيما قرره من أن جميع السلطات مصدرها الأمة وأن الحكومة برلمانية نيابية (٢٩).

وإذن لم يعد البحث فى الفقه السياسى مقصوراً على الدراسات النظرية. بل انتقل إلى صعيد الواقع، وأصبح يمس النظام الدستورى القائم، وكما استخلصه الشعب المصرى بحركته الدستورية والوطنية على مدى الأجيال الطويلة، كما تابعنا ذلك فيما سبق.

يقول الأستاذ محمد الغزالى:

«فى الربع الأول من القرن العشرين حصلت مصر على دستور من أحدث الدساتير وأقواها على حماية الأفراد والجماعات، لم يعبه إلا أنه اعتبر منحة من الملك، بيد أن بنوده امكنت النواب من اعتراض نفقات الملك لما أراد أن يصلح باخرته الخاصة من الموازنة العامة. وانتصرت إرادة الشعب، وسد باب من أبواب السطو الملكى الكريم! وبقى هذا الدستور ثلاثين عاماً عطل فى أثنائها، وزورت الانتخابات فى وجوده مراراً، ومع كل الأزمات التى أصابته. فإن الحريات العامة تغلبت على العلل المصنوعة، فنمت الرجولة، ونضجت الكرامة، وانتعش العلم والأدب...

ويواصل الأستاذ الغزالى فيأسى لأن «الأمر الذى يقبض الصدر ويحدث الأسى أن موقف المتدينين من هذا الدستور كان قلة الاكتراث، فالأزهر الرسمى كان إلى جانب القصر الملكى ولكن شيئاً من هذا لم يكن يجيز لجمهور المتدينين أن يقف متفرجاً فى ميدان الصراع بين القصر والوفد على احترام هذا الدستور أو إسقاطه. فإن ضياع الحرية واستبداد الفرد هما مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد..»،

ويصل الأمر بالأستاذ الغزالى إلى حد أنه يروى أنه فى حوار، يصفه بأنه عاصف حول موقف المتدينين عامة من قضية الحريات الدستورية، قال: «وبوصفى عضواً مؤسساً فى جماعة الإخوان فقد تحدثت يومها كثيراً. وكان حوار عاصف قلت فيه: إن المركز العام لا يدافع عن الدستور كما ينبغى. وتماديت فى الغضب فقلت: كأنى أسمع جرس الملكية يدق هنا» (٣٠).

كيف الخروج من هذه الأمة؟

لابد من اجتهاد جديد يراعى ظروف الزمان الذى صارت إليه الدولة:

أولاً- إن النظام الدستورى الأصيل والفعال لا يقوم فى جماعة بمجرد إعلان مبدأ أو نص موضوع أو مستورد من المكان أو من الزمان. بل إن هذا النظام لا يصبح ذا قوة وفاعلية إلا إذا كان تسجيلاً لإنجازات حركة تجرى على صعيد الواقع. ولإيضاح هذه الحقيقة قدمنا فيما سبق بإيجاز بعض العلامات البارزة فى مسار هذه الحركة.

ثانياً : الاجتهاد المرجو ينطلق من مفهوم خليفة الله- الإنسان بقصد استخلاص حقوقه. واختراق حاجز السلطة الذى يحرمه من القيام بحكم بلاده بنفسه. والاجتهاد الجديد بهذه المثابة ينطلق من مفهوم مغاير لما جرى عليه الاجتهاد التقليدى الذى كان بسبب الظروف التى كانت عليها الدولة، يعنى بسلطات الخليفة- الحاكم وضمانها له مطلقة بغير قيد.

ثالثاً : إن الإنسان الذى تمضى الحركة لاستخلاص حقوقه، له طبيعة دينية تعددية. وحين نقرأ صحيفة المدينة الذى يجعل مكونات الجماعة المختلفة فى الدين، «أمة» واحدة، للمسلمين دينهم، ولغير المسلمين دينهم- حين نقرأ هذا النص فإننا نجد فيه الجذور الدفينة- وصياغة موفقة، للشعار الذى تم حوله إجماع الأمة المصرية بعد قرون طويلة:

الدين لله، والوطن للجميع.

تقول الصحيفة: إن مكونات الجماعة. بينهم النصح والنصيحة- الشورى- الديمقراطية. ففى عبارات د. العوا «لانشك لحظة ولا مادونها، أنه لولا نقض يهود المدينة عهدهم، وغدرهم بالنبى والمسلمين- لبقى العهد محترماً، وفاء من النبى بعهده، وأداء لحق شركائه فيه» (٣١).

رابعاً : إن المصدر الفقهى للمبادئ الأساسية فى النظام الدستورى، فى صياغاته المتعاقبة منذ عهد إسماعيل بل طوال مراحل الحركة الدستورية وحتى وضع الدستور فى التطبيق خلال العشرينات- هذا المصدر هو «الإجماع» (٣٢) بالمفهوم الفقهى لهذه

الكلمة، أى كمصدر للأحكام. وهو إجماع جماعة ذات مكونات من أديان متعددة كجماعة صحيفة المدينة فالمصريون جميعهم قرروا الحياة معاً، يتشاركون فى مساواة تامة، سلطة الحكم فى بلادهم، وتبدى هذا الإجماع فى موجات متلاحقة على مدى أجيال مستطيلة- منذ ثورة البشامرة التى اشترك فيها المسلمون والقبط معاً.

ويجئ الدستور بعد ذلك تسجيلاً لهذا الإجماع وتفصيلاً لكيفية ممارسته.

خامساً- والهدف هو إقامة «فقه المواطنة» أى النظام الشامل- السياسى والدستورى والقانونى والإدارى والإقتصادى- الذى يكون فيه منطلق التعامل وآلياته، داخل الدولة والمجتمع هو «المواطنة» أى المشاركة والمساواة. وتتخذ فيه القرارات من جميع المواطنين أو من أغلبيتهم. والمقصود هنا أغلبية «المواطنين» دون نظر إلى دين أو أصل. جاء فى التقرير المقدم إلى المؤتمر المصرى الذى عقد عام ١٩١٢ «إن الخطأ الفادح هو تقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاماً سياسياً إلى عنصرين دينيين- أكثرية إسلامية وأقلية قبطية. لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية إلى أجزاء دينية أى تقسيم الشئ إلى أقسام تخالفه فى الجوهر» وتابع التقرير كلامه فقال: «على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية إلى أكثرية وأقليات كلها (الأغلبية والأقلية) غير ثابتة بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة...» (٣٣).

المراجـــع

(١) A. Sandbour, Le Califat, Paris, 1926, P.20,21 .

(٢) عبد الحميد متولى، أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث- مظاهرها، أسبابها، علاجها، الطبعة الأولى، ١٩٧٠ ، بمقدمة لفضيلة شيخ الأزهر الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود، ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

(٣) د. محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، القاهرة، ١٩٨٧ ، ص ٤١ ، ٤٢ .

وانظر كتاب د. العوا، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٥٧ وما بعدها .

(٤) على إبراهيم حسن، مصر فى العصور الوسطى. القاهرة، ١٩٦٤، ص ٥٩ ، ٦٠ جمال الدين الشيال، مصر فى العصر الفاطمى- ملامح مصر فى العصر الإسلامى الأول. فى تاريخ الحضارة المصرية. وزارة الثقافة المجلد الثانى، ص ٤١٨ .

وانظر تاريخ البطاركة، طبعة افتس، ٣، ص ٢٤ .

(٥) على إبراهيم حسن، المرجع السابق، ص ٥٨ .

د. سيدة إسماعيل كاشف، مصر فى فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٩٢ -١٩٤، ١٩٧ ، ٢٠٤ و ٢٠٦ و ٢٩٨ و ٣٢٢ .

(٦) التعبير الذى أطلقه عمرو بن العاص على المصريين فى رسائله إلى الخليفة عمر بن الخطاب، ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، طبعة تورى، ص ١٦٠ .

(٧) د. حسين نصار، الثورات الشعبية فى مصر الإسلامية، المكتبة الثقافية، القاهرة، القاهرة، فبراير ١٩٦٩ ، ص ٦٥ ، ٦٩ ، ٢١٥ .

(٨) إبن إياس، بدائع الزهور، الهيئة المصرية للكتاب، جزء ١ قسم ١، ص ١٤٨ .

(٩) المقريزى، الخطط، الجزء الأول، دار صادر بيروت، ص ٧٩ وما بعدها وتعلق د. نعمات أحمد فؤاد على ما صنعه المأمون بسكان مصر فتقول:

«لقد قسا المأمون على مصر بما لا تغفره له مدنية الإنسان، فلم يرع سابقتها فى الحضارة

وأحرق قرى بأكملها، مما أحدث حركة ذعر وحركة تقية. لكن هذا يسئ إلي المأمون نفسه لا إلى الإسلام...» شخصية مصر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٤ ، ١٠٤ ، وطبعه ١٩٧٨، ص ٩٨ .

(١٠) حسين نصار، المرجع السابق، ص ٣ ومابعدها.

(١١) تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية، الجزء الثالث، مطبوعات جمعية الآثار القبطية، القاهرة، ١٩٥٩ ، ص ٤٤٩ .

(١٢) الجبرتى، عجائب الآثار، ٣، ص ٢٥٨ .

(١٣) الجبرتى، ٣، ص ٣٣٣ .

(١٤) طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، الهيئة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٩ .

(١٥) ذكرى البطل الفاتح إبراهيم باشا، ١٩٤٨ ، صفحة ف .

(١٦) طارق البشرى، المرجع السابق، ص ١٤ .

(١٧) رضوان السيد، قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف فى الفكر السياسى العربى الإسلامى– نظرات فى جدليات العلاقة بين النموذجين السياسيين التاريخيين الإيرانى القديم والإسلامى الوسيط، فى، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٩ وما بعدها.

(١٨) محمد الغزالى، أزمة الشورى فى المجتمعات العربية والإسلامية، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٦٩ .

(١٩) وليم سليمان قلادة، المسيحية والإسلام على أرض مصر، القاهرة، ١٩٨٦ ، ص ٢٠٤ والمراجع.

(٢٠) انظر فيما يلى ومراجعه، المرجع السابق، ص ٢٠٩ وما بعدها.

(٢١) الأعمال الكاملة، نشر د. محمد عمارة، الجزء الأول، ص ٣١٩ .

(٢٢) وليم سليمان قلادة، محاولة سداد ديون مصر فى القرن التاسع عشر، الهلال، أغسطس ١٩٨٦ .

(٢٣) الرافعى، الثورة العرابية، والاحتلال الانجليزى، القاهرة، ١٩٣٧، ص ١٤٧ .

د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، بيروت، الجزء الأول، ص ١٠٧ وما بعدها.

(٢٤) الرافعى، المرجع السابق، ص ٤٠٢ .

(٢٥) لويس عوض، تاريخ الفكر المصرى الحديث من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩، الجزء الاول، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٨٥١ .

Cromer, Modern Egypt, Vol I, P 568 .

الرافعى، مصر والسودان فى أوائل عهد الاحتلال، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٣٢ وما بعدها، ص ٢٢٩ وما بعدها.

(٢٦) الرافعى، فى أعقاب الثورة المصرية، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٦٨،٣١ مصطفى أمين، من واحد لعشرة، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٣٠ وما بعدها.

(٢٧) البشرى، ص ٢٠٢ – ٢٠٨ .

مصطفى أمين، الكتاب الممنوع، ٢، ص ٤٣٥ .

(٢٨) د. العوا، المرجع السابق، ص ٤٢ .

(٢٩) انظر فى شأن الملك والخلافة الإسلامية، البشرى، المرجع السابق، ص ٢٩١ وما بعدها.

(٣٠) الأستاذ محمد الغزالى، المرجع السابق، ص ٧٠ ، ٧١ .

(٣١) د. العوا، المرجع السابق، ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٣٢) يحتل هذا المصدر مكاناً هاماً فى رسالة د. السنهورى عن الخلافة، المرجع السابق، رقم ٤ ص ٥ وما بعدها.

(٣٣) البشرى، المرجع السابق، ص ٩١ وما بعدها.

دروس ثورة ١٩١٩
الاستقلال ومعنى المواطنة

مع مجئ شهر مارس هذا العام ١٩٩٥ يكون قد مر على ثورة ١٩١٩ خمسة وسبعون عاماً كاملة، إن نظرة من بعيد إلى تلك الفترة من تاريخنا الحديث تكشف عن مدى القدرات التى يملكها فى داخله شعبنا، فكل الظروف وقتئذ تكشف عن أن الاحتلال البريطانى قد أحكم سيطرته على مصر، وأن الدولة العظمى التى خرجت منتصرة من الحرب العالمية الأولى لا سبيل إلى تحديها. من ناحية أخرى فإن حالة التيه والتخبط التى دخل إليها الشعب المصرى جعلته بلا رؤية واضحة للسبيل التى يسلكها لاسترداد حقوقه، فى هذه اللحظة المأساوية بالذات قامت الثورة.

هذا الموقف تكرر كثيراً على مدى تاريخنا، فمثلاً من كان يتصور في يونيو ١٩٦٧ أن اكتوبر ١٩٧٣ . ويمكن أن يجئ ويمكن أن ترد أمثلة أخرى.

ولكن ما حدث عام ١٩١٩ صدر من الشعب نفسه مباشرة فاندهش الزعماء وسلطات الاحتلال: الوفد لم يكن يتوقع عندما بدأت المظاهرات الأولى أنها سوف تتطور إلى ثورة عارمة تكتسح البلاد من أدناها إلى أقصاها. سعد زغلول نفسه حين علم بأنباء الثورة فى منفاه قال إنها «جاءت قارعة شديدة فوق ما يقدره المقدرون» وكتب محمد فريد فى مذكراته: إن هذه الحركة لم تكن فى الحسبان، وإن ما أظهره المصريون من التضامن والاتفاق ما كان أحد يحلم به. خصوصاً اشتراك السيدات فى المظاهرات والاتفاق بين الأقباط والمسلمين. ومن مصر كتب المعتمد البريطانى إلى لندن يقول: أود أن أوضح تماماً إن الحركة الحاضرة فى مصر حركة قومية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى. ومن الواضح الآن أنها تحظى بعطف جميع الطبقات والعقائد بما فى ذلك الأقباط –ووسائل القمع لابد أن تنجح فى الوقت الحاضر لأن الشعب بالفعل غير مسلح، ولكن ذلك لن يتم إلا على حساب سفك الكثير من الدماء وخلق شعور عميق من المرارة. وكتب الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهورى، إن ما يصنع عظمة سعد زغلول هو أنه استطاع أن ينفذ إلى نفس الفلاحين، فمنذ أيام مصطفى كامل كانت صفوف الحركة الوطنية تتكون على الخصوص من الطلبة وبصفة عامة من الطبقة

(١) نشرت فى «الأهرام» ٢٤ مارس ١٩٩٥ .

المثقفة. أما الآن (يكتب عام ١٩٢٥) فإن أبسط فلاح يفهم بطريقته الخاصة ماذا يعنى الوطن «رسالة الخلافة، بالفرنسية ص ٤٥٨).

حقيقة الأمر إن الشعب المصرى ينطوى على أغلبية صامتة تختزن فى أعماقها حكمة وقدرة تتجلى فى وقت الأزمة وتفرض إرادتها. وكان المطلوب عام ١٩١٩ ضم شتات الكيان المصرى، وحدث هذا بالفعل، يقول المستشار طارق البشرى إنه «كانت الأهداف السياسية العامة موزعة على عدد من التيارات والتنظيمات فى بداية القرن الحالى وقد تنازعت وقتها فيما بينها، ثم أتت ثورة ١٩١٩ بعد ذلك لتستخلص خير الجميع فى عملية سياسية واحدة» (مقدمة الطبعة الثانية من كتاب الحركة السياسية ص ٢٣).

من ناحية أخرى من المعلوم أن للدين فى مصر دوراً كبيراً فى تكوين الوعى، ولقد أفصحت ثورة ١٩١٩ عن منهج الأغلبية المصرية الصامتة فى ممارستها الدينية، عبّر عن ذلك المستشار المؤرخ فى صياغة محكمة فقال: «إن الأمر لم يكن اختياراً بين الدين والوطن، ولكن الشعب استطاع أن ينقل فيض العواطف الدينية المختزنة إلى مجرى النضال الوطنى» الموحد (المسلمون والأقباط ١٩٨٠، ص ١٣٥) ينطبق هذا على الأقباط والمسلمين، ولديه أن الحركة الوطنية امتصت رصيد حركة الجامعة الإسلامية لصالحها (الحركة، الطبعة الأولى، ص ٢٥١).

كم نحتاج هذه الأيام إلى بعث هذا المنهج! وهذه هى مهمة الإبداع والمبدعين فى العمل السياسى، أن يكتشفوا الوسائل الناجحة لتحريك الأغلبية المتدينة الصامتة والصامدة، فثمة مقومات للكيان المصرى: من الجغرافيا الطبيعية والبشرية والحضارة العظيمة والذاتية الثقافية والتاريخ الطويل- ترسبت فى أعماق المصريين خبرة هذه لمقومات وقدراتها، وهى دوماً تنتظر من يخرجها إلى مجال الفعل.

ولقد اتقنت الأغلبية الصامتة عملية استخلاص الخير من منابع متعددة ونقل العواطف إلى الممارسة الحكيمة، اتقنت ذلك كله من خلال الحياة الحميمة المشتركة على مدي قرون طويلة فى مجتمع يضم أكثر من دين، وبدا ذلك أوضح ما يكون فى ثورة ١٩١٩ . فمن المسلم به أن المطلق يستبعد أى مطلق آخر، ولكن الحياة المصرية أتاحت تلاقى الأديان فى الحركة الموحدة لجميع اتباعها، وهى حركة تعبر بالضرورة عن مفاهيم وقيم موحدة، هذه المساحة المعنوية المشتركة استلخصتها الخبرة الطويلة لتعبر عن تراث كل من مكونات الجماعة، بحيث يستطيع كل مكون أن ينسبها لنفسه دون هيمنة على الآخر أو استيعاب أو استبعاد له. وفى مركز هذه المساحة كرامة الإنسان وحقوقه بصفة كونه إنساناً وحسب، واحترام الآخر، والقيم التى تسود العلاقات الإجتماعية، والانتماء الموحد إلى الوطن- الأرض الطيبة.

فى هذا الإطار يتبدى النموذج الأصيل للإنسان المصرى وتجد الأغلبية الصامتة فيه نفسها ففى ثورة ١٩١٩ «وثق المصريون من أنفسهم... وبدوا فرحين واثقين كإنسان وجد نفسه وأمن ظهره.. وبدا الناس فرحين بما انجزوا فى هذا الشأن: شعب حقق ذاته وانجز فى ذلك إنجازاً وجده خليقاً بالفخر والاعتزاز (طارق البشرى المسلمون... ص ١٤١ ، ١٤٣).

وفى الحقيقة فإن عملية الوحدة التى ارتبطت بثورة ١٩١٩- وحدة المكونات الإجتماعية فى مختلف المجالات الرجال والنساء، المثقفين والفلاحين، الأقباط والمسلمين، الملاك وغير المالكين، هذه الوحدة- هذا التوحيد، ليس عملية مقصورة على ثورة ١٩١٩، بل إن الشعب الصمرى يتقنها منذ أجيال بعيدة ففى الفصول الأولى من خطط المقريزى نقرأ عن كيف ثار الشعب فى مصر عام ٤١٦هـ ضد ظلم الولاة- ثار عرب البلاد وقبطها. ويروى الطهطاوى كيف كان الوثنيون المصريون يخفون المسيحيين المصريين من اضطهاد الرومان، ويتحدث عن أن العلاقات فى المجتمع بين المواطنين يجب أن تتصف بالأخوة الوطنية والنخوة الوطنية.

وجاءت ثورة ١٩١٩ مستوعبة هذا التراث كله، ومواصلة مسيرته. وثمة امران يستوقفان النظر فى هذه الاستمرارية الإنسانية الثقافية: تحتفظ المتاحف المصرية بقطع أثرية الصليب فيها يحوطه الهلال، وترجع إلى القرنين الثانى عشر والثالث عشر أيام حروب الفرنجة الذين وفدوا بالعدوان رافعين شعار الصليب، فكان الموقف المصرى فى مواجهتهم هذه الوحدة بين الصليب والهلال. وبعد سبعة قرون، ودون علم بالآثار وفى لحظة إبداع جمعي تلقائى عبقرى بعث المصريون ما يستقر فى أعماقهم ونسجوا شعار ثورتهم عام ١٩١٩، صليب يحتضنه هلال، فكان هو بحسب كتابات تلك المرحلة العلم الجديد- علم الثورة.

الأمر الثاني: إن النشيد الوطنى المصرى بلادى بلادى بلادى لك حبى وفؤادى هو نفسه نشيد الجماهير أثناء ثورة ١٩١٩ بألحان موسيقار الشعب سيد درويش. ونحن نعلم كيف فرضت الأصوات المصرية فى الداخل والخارج هذا النشيد خلال سنوات السبعينات.

هذا هو التكريم الحقيقى الذى تقدمه جمهورية مصر العربية لثورة شعبها الوطنية العظيمة.

فالمصريون يجدون أنفسهم فى هذه الثورة ويفخرون بها ويعتزون. ويبقى أن يبدع العمل السياسى والفكرى والفنى الأعمال التى تضمن استمرار منهجها الحكيم الناجع فى ثقة تامة بأنه كما كان فى الماضى هكذا يمكن أن يكون الآن.

٢٨ فبراير ١٩٢٢

التاريخ مَعَاد معنوى:

هكذا عرَّفه الطهطاوى، أى أنه بعث ونشور وعودة للحياة - يستحضر الماضى إلى الحاضر، ويقيم شخوصه أحياء، وأحداثه معاصرة ومن هنا أهميته، خصوصاً فى وقت الأزمة، واضطراب الاتجاه.

والسنوات العشرة التى تلت الحرب العالمية الأولى - هى لحظة الحق المرجعية فى التاريخ المصرى، فيها اكتشفت الجماعة ذاتها، ومارست فى إصالة وحدتها، وعرفت مدى القوة الكامنة فيها.

ومن ثم فإن هذه الفترة تظل دوماً كالبوصلة للسفينة فى بحر تتلاطم أماجه.

* * *

نحن الآن فى أعقاب الثورة الوطنية المجيدة؛ وأسفر تعاقب الأحداث عن عدة حقائق:

أولاً - لا يمكن أن يستمر الإحتلال البريطانى لمصر بدون سند شرعى.

ثانياً - حدث إنقسام فى قيادة الثورة بين المتمسكين بالاستقلال التام بزعامة سعد زغلول، والمهادنين الذين يقبلون أنصاف الحلول - بقيادة عدلى يكن وعبد الخالق ثروت ومن ورائهم الملك.

ثالثاً - تجهد بريطانى لتجد فى الواقع الداخلى المصرى ركائز تسوغ وجودها فى مصر.

هكذا كانت الساحة المصرية عند بدء جولات المفاوضات بعد الثورة.

ووضح من الجولة الأولى أن رئاسة سعد للجانب المصرى أدت إلى رفض قاطع لمشروعات التسوية البريطانية؛ ومن ثم أقاموا مع الملك قيادة بديلة. هكذا بدأت مفاوضات عدلى كيرزون فى سنة ١٩٢١.

وكان من الطبيعى أن يسعى سعد لمنع عدلى من السفر إلى لندن بأى ثمن. وقد بنى

موقفه هذا على فهمه لما تنتظره الحكومة البريطانية من عدلى وأنصاره من الإذعان لشروطها. وكانت الحكومة البريطانية ترجو أن تجد من الزعماء المصريين من يتساهل فيتيح لها فرصة عقد معاهدة مع الحكومة تصحح بها مركز الاحتلال فى مصر، وتجعله شرعياً.. ولو من ناحية المظهر على الأقل.

وسافر الوفد الرسمى برئاسة عدلى من الإسكندرية فى يوم أول يوليو ١٩٢١ إلى لندن ليجرى المفاوضات مع بريطانيا.

وظهر تشدد الجانب البريطانى منذ بداية المفاوضات خاصة فى مسألة القوة العسكرية. فبعد أن كان مشروع ملنر قد حدد غرضها فى مصر بحماية المواصلات رأى اللورد كيرزون أن يوسع أغراضها فيدخل فيها حماية المصالح الأجنبية ومساعدة الحكومة المصرية فى قمع الفتن الخطيرة وحفظ النظام إذا دعت الحاجة إلى ذلك، كما أصبح لهذه القوة أن ترابط فى أى مكان من مصر ولأى زمان.

وأصر اللورد كيرزون على مطالبه لأنه كما قال - من المستحيل أن نعقد إتفاقاً إلا إذا أعطيت القوة العسكرية معناها الحقيقى. وقد أدرك عدلى أن هذا هو الإحتلال بعينه الذى يذهب بكل معنى لإستقلال ويقضى على السيادة الداخلية نفسها.

وبينما كانت المفاوضات تجرى إلى فشلها المحتوم كان سعد زغلول يشن حملة شديدة على عدلى وزملائه وعلى الوزارة البريطانية. فقد كان سعد يخشى أن يبرم عدلى اتفاقاً مع بريطانيا يكبل أقدام مصر بأغلال لا قبل لها بها، بينما تبدو مصر وكأنها قد وافقت على هذه الأغلال بسبب الإرادة المزيفة التى كان يصطنعها عدلى فى إنجلترا وثروت فى مصر.

وهكذا مضى يحفز المصريين على إعلان رأيهم ضد هذه المحاولات. وكان يعمل بلا كلل وينتهز كل فرصة لإظهار وحدة الجماعة فى مطالبها بالإستقلال التام.

وحل عيد النيروز - رأس السنة القبطية فى ١١ سبتمبر ١٩٢١، والمعركة محتدمة على أشدها. وكان الاحتفال تحت رعاية الأنبا كيرلس الخامس، وامتلأ المكان بالحاضرين. وتقدر المصادر البريطانية الحاضرين فى الحفل بأربعة آلاف شخص من بينهم عدد كبير من الأزهريين. وكان يتقدم الجميع سعد باشا وأحمد مظلوم باشا وأحمد يحيى باشا وأعضاء الوفد.

وبدأ الحفل بكلمة من رئيس لجنة الإحتفال إبراهيم سعيد باشا قال فيها: «نحتفل اليوم بعيد من أعيادنا القومية هو عيد النيروز المصرى أو عيد رأس السنة المصرية الزراعية. ولاشك أن اهتمامنا بالاحتفال بأعيادنا القومية مما يشعر بقوة نماء الوطنية فى النفوس، وتشبعها بالاتحاد والتضامن وتقديم مصلحة الوطن فوق كل مصلحة، وهذا مما يبشرنا بنيل آمالنا القومية لنتبوأ مركزنا بين الأمم الحرة المستقلة بفضل إتحادنا وتضامننا».

وألقى بعده الأستاذ مرقص حنا بك نقيب المحامين خطبة سياسية هامة كان موضوعها شرح الحركة الوطنية وأسباب قيام الوفد المصرى ومبادئه وسفره ومفاوضاته ثم انتقل إلى الموقف الأخير بين الوزارة والوفد.

ثم وقف سعد وألقى خطاباً سياسياً بالغ الأهمية شرح فيه الموقف شرحاً مستفيضاً موضحاً الخطورة من إجراء المفاوضات مع من لا يمثلون الأمة. ثم قال: «بهد ذلك أرجع إلى عيدنا - هذا العيد الذى نحتفل به هو عيد قديم كان يحتفل به آباؤنا الأقدمون منذ آلاف السنين وكان يوم عيد للجميع. وحكى المقريزى أن اتخاذ هذا اليوم يرجع إلى الحفيد الخامس لسيدنا نوح. . .».

وفى نهاية الحفل وافق المجتمعون على قرار فيما يختص بالحالة الحاضرة وموقف الوزارة والإنجليز من الأمة ومطالبها، وتأييدهم لسعد باشا والثقة به وعدم الثقة بالوزارة العدلية. وقد رفع هذا القرار إلى السلطان وأرسلت صورة منه إلى رئيس الوزراة الإنجليزية، كما نشر فى الصحف.

وفشلت مفاوضات عدلى - كيرزون التى استغرقت خمسة شهور من يوليو إلى نوفمبر ١٩٢١. وللخروج من المأزق ظهرت عدة حلول جرت الموازنة فيما بينها.

ولكن بدا واضحاً أنه لا يمكن إمضاء أى حل طالما بقى سعد زغلول طليقاً يستطيع أن يؤلب الدنيا على هذه الشروط الضعيفة ويحبطها. ومن ثم أصدر اللورد اللنبى في ٢٢ ديسمبر ١٩٢١ أمره إلى سعد يحظر عليه فيه أن يخطب فى الناس أو أن يشهد إجتماعاً عمومياً أو أن يستقبل الوفود أو أن يقوم بعمل من الأعمال السياسية وعليه أن يغادر القاهرة بلا إبطاء ويقيم فى منزله فى الريف تحت رقابة المدير. وكان من الطبيعى أن يرفض سعد الإنصياع لهذا القرار وقال فى رده «. . . سأبقى فى مركزى

مخلصاً لواجبي، وللقوة أن تفعل بنا ما تشاء، أفراداً وجماعات...» وإزاء هذا الرد المرتقب أصدر اللورد اللنبي أمره في نفس اليوم بالقبض على سعد زغلول ومعه وليم مكرم عبيد وسينوت حنا ومصطفى النحاس، وأرسل إلى وزير خارجيته يقترح "سيلان" مكاناً للإبعاد «لأنها مقرونة في الأذهان باعتقال عرابي فمن شأن اسمها أن يحدث تأثيراً عظيماً».

وفي الساعات الأولى من صبيحة يوم الجمعة ٢٣ ديسمبر حضر إلى بيت الأمة كوكبة من الجنود الإنجليز على رأسها أحد ضباط الجيش، ونزل سعد معهم.

وبعد اعتقال سعد إجتمع أعضاء الوفد المصري وأصدروا بياناً يحتجون فيه على هذا الإعتداء ويعلنون إستمرار الثورة. ووقع على البيان واصف غالي، وسينوت حنا، ومصطفى النحاس وويصا واصف ومكرم عبيد. ثم صدر قرار باعتقال فتح الله بركات ومصطفى النحاس وعاطف بركات وسينوت حنا ومكرم عبيد. وبقي اثنان من أعضاء الوفد بلا اعتقال ولا نفي هما ويصا واصف، وواصف غالي فأصدر الإثنان بياناً يطلبان فيه إلى الأمة أن تواصل بلا إنقطاع جهودها النبيلة التي ترمي إلى تحقيق أمانيها المقدسة. ووقعاه معاً.

ودارت المفاوضات في الخفاء مع ثروت وعدلي وأصحابهما. وأسفرت عن صدور تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢. تضمن إنهاء الحماية على مصر وأن تكون مصر مستقلة ذات سيادة، مع إلغاء الأحكام العرفية. وتضمن التصريح تحفظات أربعة: تأمين المواصلات البريطانية في مصر، والدفاع عن مصر من كل إعتداء، وحماية المصالح الأجنبية في مصر وحماية الأقليات، والسودان.

وكان من الطبيعي أن يقابل الشعب إعلان التصريح بالفتور والإعراض.

وإعتبر الأقباط على وجه الخصوص أن الحديث عن حماية الأقليات إهانة لوحدة الشعب المصري، وإنكار للموقف الموحد الذي تبدى طوال مسار الحركة الوطنية، وغرس ركائز خبيثة في الواقع المصري تؤتي مع الوقت ثماراً رديئة.

ومع تصاعد المقاومة الشعبية اضطرت الحكومة إلى إستخدام أساليب القمع الشديدة. ثم قدمت أعضاء الوفد للمحاكمة: حمد الباسل وويصا واصف ومرقس حنا وواصف غالي وعلوي الجزار وجورج خياط ومراد الشريعي. ولكن هؤلاء أبوا أن يعترفوا لهذه المحكمة بالحق في محاكمتهم ورفضوا أن يجيبوا على الأسئلة التي وجهت إليهم.

وفى الجلسة الثالثة صدر الحكم بالإعدام. فهتف واصف غالى: «لتحى مصر». ثم استبدل بالحكم السجن سبع سنوات وغرامة ٥٠٠٠ جنيه.

نقرأ فى مذكرات فخرى عبد النور: «أراد الوفد المصرى تعبئة الرأى العام ضد هذا التصريح بإقامة حفلات فى مختلف بلاد القطر، فمنعت السلطة العسكرية هذه الحفلات منعاً باتاً. فلما رأيت ذلك لجأت إلى الكنيسة البطرسية الواقعة بالعباسية قريباً من حى الوايلى، فكنت أحضر الاجتماعات التى تقام فيها للصلاة وإنتهز هذه الفرصة فأقرأ على الحاضرين البيانات التى أعدها الوفد المصرى ومنعت السلطة العسكرية إذاعتها ونشرها، كما كنت ألقى فيها كلمات وطنية...».

ثم جاءت الخاتمة الحتمية؛

يقول المستشار طارق البشرى فى كتابه "المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية»:

«ومما ينبغى التنويه عنه، أنه إذا كانت بريطانيا قد ضمنت تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢ تحفظاً يتعلق بتمسكها بحماية المصالح الأجنبية وحماية الأقليات فى مصر، وبقيت متشبثة بهذا التحفظ حتى بعد أن ظهر جلياً رفض... القبط لهذه الحماية ورفضهم مبدأ التمثيل النسبى عند إعداد الدستور، فقد ظهر لبريطانيا من خبرة السنوات السبع التالية، ان هذا التحفظ لم يؤت ما عقدوه عليه من آمال بالنسبة لإثارة التفرقة الدينية داخل الحركة الوطنية، بل كان من عوامل زيادة تماسك البنية المصرية ضد دعاة التفريق وعوامله.

«لذلك أعلنت بريطانيا تنازلها عن هذا التحفظ فى مشروع المعاهدة الذى أعده محمد محمود وهندرسون فى صيف ١٩٢٩، وصيغ التنازل فى صورة مذكرة بريطانية توجه إلى رئيس وزراء مصر تنص على «أرغب أن أثبت هنا أنه لم أر محلاً للإشارة فى المقترحات إلى حماية الأقليات التى ورد ذكرها فى تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢، على أنه من المسلم به أن هذه المسألة تكون فى المستقبل من شئون الحكومة المصرية وحدها».

* * *

هكذا أدارت الجماعة المصرية معركتها المصيرية؛ كانت قيادتها على وعى وذكاء وقدرة جعلتها فى مستوى الأحداث. وأدى كل من مكوناتها دوره فى إخلاص وتجرد- أصبح مثلاً تقليدياً عالمياً للوطنية.

وخرجت مصر شامخة الرأس، أقر العالم كله بجدارتها لأن تكون واحدة من دوله المستقلة ذات السيادة - دون تحفظات:

فى الثلاثينات دخل العراق ثم مصر إلى عصبة الأمم. وصحب دخول العراق تعهد منه بحفظ حقوق الأقليات فيه. ولم يجرؤ أحد أن يثير شيئاً مماثلاً عند انضمام مصر للعصبة.

لأن مسار الحركة الوطنية والدستورية - قيادتها ومواقف مكوناتها - قطع الطريق على مثل هذه التساؤلات.

ونعود إلى شيخنا الصعيدى ليواصل تعريفه - يقول:

«التاريخ مَعَاد معنوى:

«لأنه يعيد الأعصار وقد سلفت،

«وينشر أهلها وقد ذهبت آثارهم وعفت.

«فهم لديه وقد ضمتهم بطون القبور-

«أحياء فى عداد الحضور.

«لولاه لماتت الدول بموت زعمائها،

«وعمى على الأواخر حال قدمائها.

«وبه يستفيد ملكة التجارب من كل غِرّ. . .».

والغر - بكسر الغين، هو من لا خبرة له؛ أو الذى فقد الخبرة بالجهل و الإدعاء والتعالى. ومن ثم حاجته إلى الجلوس تلميذاً فى مدرسة السلف الحكيم الوطنى الصالح.

الأقباط
من الذمية إلى المواطنة

تضمن الحقوق السياسية لصاحبها المساهمة فى ممارسة السلطة العامة من خلال المشاركة فى اتخاذ القرار فى مؤسسات الحكم. ولا تكون صفة المواطنة إلا لمن تكون له-طبقاً للدستور والقانون، هذه الحقوق. وللمواطنة ركنان: المشاركة فى الحكم، والمساواة بين جميع المواطنين.

والدستور هو المصدر الأساسى الذى يقرر صفة المواطنة، على أن النظام الدستورى الأصيل الفعال لا يقوم فى الجماعة بمجرد إعلان وثيقة تتضمن نصوصاً موضوعة أو مستوردة من المكان أو من الزمان. كما أنه ليس نتيجة تستخلص من بناء نظرى- بل إن هذا النظام لا تصبح له قوة وفاعلية إلا إذا كان تسجيلاً لإنجازات حركة تجرى على صعيد الواقع، تسود فيها العناصر ذات الوعى والإرادة من أجل استخلاص حقوق المحكومين. وإذن فالبحث المجدى فى مبدأ المواطنة لا يكون مجاله دراسة «النظام» الدستورى ولكن بالأحرى «الحركة» الدستورية.

وينقسم التاريخ الدينى المصرى منذ القرن الأول الميلادى إلى فترتين- الأولى كان دين المصريين فيها، وبصفة عامة، موحداً؛ ففى القرون الستة الأولى كان هذا الدين هو المسيحية.

أما الفترة الثانية فتبدأ من عام ٦٤٠م وحتى الآن، قام فيها تعدد دينى يضم على وجه الخصوص المسيحيين والمسلمين.

على أن هناك تقسيماً آخر- سياسياً، يعرفه التاريخ المصرى استمر على مدى مئات من السنين، هو الانفصال القاطع بين الفئة الحاكمة وبين الأهالى- بين الحكام والمحكومين. هؤلاء يجمعهم شعور بالظلم الذى يمارسه إزاءهم الحكام، مع تصميم متزايد على القيام بحركة لاختراق حاجز السلطة بهدف استخلاص حقهم فى أن

نشرت ضمن كتاب «مصر فى القرن ٢١- الآمال والتحديات»، المحرر والمقدمة د. أسامه الباز، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مؤسسة الأهرام، ١٩٩٦ .

يتولوا بأنفسهم حكم بلادهم- أى لاستخلاص صفة المواطنة. وهؤلاء المحكومون صاروا فى تعدد دينى بعد عام ٦٤٠م.

ومن الواضح أنه لا يمكن أن تقوم حركة مشتركة لاختراق حاجز السلطة إلا بناء على اتفاق- عقد اجتماعى بين المحكومين بجميع مكوناتهم تفرضه الظروف الموضوعية الموحدة للمحكومين، ومضمونه التضامن فى العمل لتغيير الأوضاع وصياغة نظام وفقه جديدين للحياة السياسية يعبران عن الإرادة العامة لأطراف العقد، ويقران حقوقهم وإلتزاماتهم فى المستقبل على أساس المشاركة والمساواة.

والذى حدث فى مصر أن التقسيمين، الدينى والسياسى، تداخلا ومنذ وقت مبكر بعد بدء مرحلة التعدد الدينى- ذلك أن ثمة أساساً مشتركاً يستقر عليه التقسيمان هو «مقومات الكيان المصرى». على هذا الأساس يجرى التفاعل بين التقسيمين، بل يكون بمثابة بيئة حاضنة لحركة الجماعة. وفى حقيقة الأمر فإن العلاقة بين مكونات الجماعة المصرية- المسلمين والأقباط، لم تتحدد فى صياغات نظرية أو بنصوص مسبقة، أو من خلال فحص مباشر لهذا الموضوع بين طرفيه- ولكن من خلال الحركة العامة للجماعة. وهى الحركة التى يجرى فيها تدريجياً تجاوز التقسيمين معاً، ويكتمل هذا التجاوز نهائياً عند الوصول إلى اللحظة الدستورية وصياغة فقه المواطنة الذى لا يرى فى الإنسان المصرى عوامل التقسيم والتصنيف- من لون أو أصل أو محل ميلاد أو ثروة أو دين داخل البلاد، أو لغة، بل لا يرى فيه- نتيجة اشتراكه فى الحركة العامة للمجتمع ورضائه بنتائجها- لا يرى فيه نتيجة لذلك سوى «المواطن» المصرى.

وحين تنجح الحركة الدستورية فى اختراق حاجز السلطة، فثم «اللحظة الدستورية»، وتسجل إنجازات الحركة فى وثيقة هى الدستور- الذى يعلن أن «الشعب- كل الشعب» صار هو القوة السياسية صاحبة السيادة ومصدر الشرعية فى المجتمع. وحينئذ تبدأ الممارسة العملية لأحكام الدستور من خلال مشاركة الجماعة فى اتخاذ القرار المناسب في شئون حياتها.

وللتعرف على إرادة الشعب صاحب السيادة توصل العقل الدستورى إلى أن يكون الحكم من خلال التمثيل النيابى، مع توزيع المسئوليات على مؤسسات تنفى الحكم الشخصى وتحول دون هيمنة فرد أو مجموعة على الجماعة. ويأتى القرار فى هذه

المؤسسات نتيجة التدبر العقلانى وثمرة للحوار العلنى حتى قيل بحق إن القانون الدستورى هو تجسيد لحضارة الحوار الذى يفترض الثقة فى الإنسان المواطن وفى قدرته على تقدير المصلحة العامة.

وقد يتبدى فى الحوار أكثر من رأى، حينئذ يكون رأى الأغلبية هو الواجب الاتباع. ومدلول الأغلبية والأقلية هنا ذو طبيعة سياسية. بمعنى أن حزباً قد يحصل على الأغلبية اليوم يمكن فى الانتخابات التالية أن يستبعد من تولى السلطة لأنه لم يحصل إلا على أصوات الأقلية من الناخبين. أما إذا حدث فى نظام معين أن صار احتكار مجموعة من المواطنين مركز «الأغلبية» بصفة مؤبدة فهنا نخرج عن المعنى السياسى الدستورى لهذين المصطلحين.

فالديمقراطية فى مفهومها الصحيح هى تعبير عن شكل الحكومة التى لا تكون ممارسة السلطة فيها مقصورة على طبقة معينة من المجتمع أو مكون واحد من مكونات الجماعة. فإذا حدث أن أدى التطبيق إلى استبعاد أو تجاهل لبعض المكونات التى شاركت فى حركة الجماعة وفى العقد الاجتماعى الذى قام أثناءها، سواء كان الاستبعاد أو التجاهل بنص صريح أو من خلال التطبيق الواقعى المتواتر والمستمر- فإن معنى هذا أن من يمارس السلطة يكون مستنداً إلى سيادة- أى شرعية منقوصة. لأن ما يجريه حينئذ يكون تعبيراً عن إرادة جزء من الشعب وليس عن رضا الشعب كله.

ويعرف التاريخ الدستورى صوراً لهذه الشرعية المنقوصة، كما حدث بعد الثورة الفرنسية من اشتراط نصاب مالى ليكون الشخص ناخباً أو مشتركاً، وكما حدث فى دستور سنة ١٩٣٠ بمصر.

وإذ كان هذا الاستبعاد، وبالتالى الشرعية المنقوصة، قد تم هكذا لأسباب مالية- فإنه فى حالات أخري يمكن أن يصير لأسباب مختلفة. وإذا كان الاستبعاد قد تم بنصوص فى القانون فإن النتيجة نفسها يمكن أن تحدث من خلال التطبيق الواقعى المستمر.

وتتبدى السيادة المنقوصة إما فى اختزال هيئة الناخبين، أو فى تحديد فئات المرشحين، أو فى حصر من يتولون السلطات العامة- التشريعية والتنفيذية والقضائية، أو السلطات المحلية- حصرهم فى مجموعة بذاتها من مكونات الأمة.

قلنا إن النظام الدستورى، وجوهره مبدأ المواطنة هو تعبير عن حركة المحكومين لعبور حاجز السلطة. وفى الحقيقة يمكن إيجاز التاريخ السياسى المصرى فى عبارة واحدة: أنه مسار اختراق المحكومين لحاجز السلطة وجلوسهم فى مراكز الحكام، فيكون السؤال المطروح هو: كيف مضى مسار هذه الحركة ومتى تحقق هذا العبور وبزغت اللحظة الدستورية فى مصر؟.

وللوصول إلى الإجابة يتعين البحث فى الجذور الدفينة للكيان المصرى، والأصول الجنينية للحركة المصرية فى طبقات الوجدان والوعى لدى المصريين. لابد من الالتصاق بالأرض الصلبة التى للخبرة التاريخية لنعرف كيف أن مسار الحياة المشتركة للمصريين وطّأ الطريق لولادة عنصرى المواطنة: المساواة والمشاركة- ولادة طبيعية. وبدون ذلك يظل الدستور قشرة فوقية على سطح المجتمع- نصاً يجرى تفسيره وتطبيقه بالوسائل الشكلية بالأساليب الشكلية المنطقية دون وعى بأن هذا النص يختزن داخل كلماته نضالاً طويلاً، فالمداد الذى يكتب به النص هو دماء أجيال من البشر كافحوا للوصول إليه.

نبدأ بإشارة إلى تراث المرحلة القبطية فى التاريخ المصرى، ثم نعرض لحالة الذمية التى قامت الحركة الدستورية لنفيها، ثم نوجز مكونات الكيان المصرى التى انطلقت منها الحركة، لنقف عند بعض المراحل المهمة المعبرة عن جوهر الحركة، ونتعرف على الحركة المضادة التى حاولت أن تجهضها. ونقدم فى النهاية عرضاً للسيناريوهات المطروحة.

١ - ثمة سؤال يفرض نفسه- أولاً- فى هذه الدراسة، ما مدى مساهمة العصر القبطى- ستة قرون كاملة- فى التراث المصرى؟.

لقد جاءت المسيحية إلى مصر فى منتصف القرن الأول الميلادى، بواسطة القديس مرقس كاتب الإنجيل الثانى. ومنذ أن اعتنق المصريون المسيحية، التأم المؤمنون فى جماعة منظمة هى «الكنيسة القبطية»... أقدم مؤسسة شعبية فى مصر، ومازالت مستمرة دون انقطاع ما يقرب من عشرين قرناً، تؤدى مهمتها وهى كيان مستقل، له رئاسته وتنظيمه المكتمل والمكتفى بذاته داخل مصر.

واستوعبت الكنيسة القبطية الكيان المصرى كله- الأرض والشعب، وكانت هى الحاضنة الوحيدة للوجدان المصرى والتطلعات الشعبية ستة قرون متصلة- كانت هذه

الفترة مرحلة أساسية فى التكوين والتنشئة للشعب المصرى، ومن ثم كان أثر هذه الفترة غائراً يستكن فى أعمق طبقات الوجدان الشعبى، وحمل المصريون ما اكتسبوه فى هذه المرحلة إلى المراحل التالية- ولو تغير الانتماء الدينى.

كانت مصر وقتئذ ولاية تابعة للامبراطورية الرومانية، وكان الانفصال القاطع بين الحكام والمحكومين- انفصالاً عنصرياً ودينياً وطبقياً ولغوياً وحضارياً. واستمر الانفصال بعد أن ألحقت مصر بالقسم الشرقى البيزنطى من الامبراطورية. فكانت الكنيسة القبطية بذلك هى جماعة المحكومين، بحيث أن «مصر كانت واحدة من البلاد التى كان اقتبال المسيحية فيها عاماً وبحماس» ذلك أن «الفلاح المصرى وجد فى المسيحية تعبيراً عن كرامته ووعياً بها كان منذ زمن بعيد قد فقده».

ويمكن القول بأن هذه الكنيسة كانت مدرسة للمصريين طوال ستة قرون كاملة، رسخت فيها خلالها مبادئ الكرامة الإنسانية.

أولاً : تعرض الأقباط لاضطهاد شرس ومتواصل كى يتخلوا عن إيمانهم، ولكنهم أنكروا على الحاكم سلطانه فى هذا المجال- هنا نجد الأصول التاريخية الأولى فى التاريخ المصرى لحقوق الإنسان فى حرية العقيدة والرأى.

ثانياً : وفى الحياة الكنسية الداخلية احترم قانون الكنيسة رأى أعضائها وضمن لهم مشاركة فى اختيار رؤسائها، وأوردت كتب تاريخ الكنيسة، وكذلك كتب التاريخ المصرى مثل المقريزى، وقائع تكشف عن إعمال هذا المبدأ. هنا- كما فى ممارسات شعبية أخرى: فى الأزهر والطرق الصوفية وطوائف الحرف- نجد أصولاً للحياة «الديمقراطية» وقت أن كان المصريون محرومين من الاشتراك فى الحياة السياسية.

ثالثاً : استوعبت الكنيسة الكيان المصرى- وكانت الكنيسة القبطية فى الوعى الشعبى مرادفاً لمصر، ورجالها هم المعبرون عن صوتها. وعبر هذه القرون الطويلة كانت مصر ولاية- مستعمرة تابعة لدولة عظمى، ولكن لها كنيسة مستقلة. ويقرر الدارسون أن الكنيسة المصرية أصبحت لدى المصريين رمزاً للاستقلال القومى فى غياب الاستقلال السياسى. ومن الممكن القول بأنه كان يستقر فى وجدان المصرى بوعى أو فى العمق الدفين رؤيا مستقبلية: أن تكون بلاده ككنيسته.

وقد حفظ التراث القبطى نصاً من القرن السابع الثامن، «رواية قمبيز» وفيها يورد الراوى رسالة الملك الفارسى إلى الشعب المصرى يهدده ويطلب منه التسليم والطاعة. ثم يروى كيف اشتد غضب المصريين ورفضوا الخضوع لقمبيز وردوا عليه برسالة كلها شموخ واعتزاز. فى هذا كله نجد أصولاً تاريخية للكفاح الوطنى المصرى.

رابعاً : التمسك بحق المواطنة وممارسته فى المجتمع العام. نجد تطبيقاً لهذا المبدأ فى ما حفظه العهد الجديد من مسلك القديس بولس الرسول، حيث نجده وهو الرسول المسيحى البارز يتمسك بصفته كمواطن رومانى وبما يترتب على هذه الصفة من حقوق. (أعمال الرسل ٢٢:٢٤-٢٩،-١٦:٢٢-٢٤، ٣٥-٤٠).

وهكذا يمكن القول بأن المرحلة القبطية من التاريخ المصرى كانت بحق مدرسة أولية رسخت فى أعماق المصريين حب بلادهم والتمسك الوثيق بحقوق الإنسان، ونحن نعرف أن الأغلبية العظمى من المسلمين المصريين كانوا من قبل قبطاً- استقر فى أعماقهم أفضل ما فى تراث المرحلة القبطية.

٢ - ذكرنا أن الانفصال بين الحكام والمحكومين قديم فى مصر منذ بدء التاريخ واستمر بعد ذلك قروناً طويلة- وحتى مراحل متأخرة من العصر الحديث. وفيما يتعلق بأوضاع الواقع المصرى بعد الفتح تقول د. سيدة إسماعيل كاشف فى نهاية كتابها: «مصر فى فجر الإسلام»:

«الفكرة الأساسية الأولى فى حكومة الامبراطورية العربية كانت تنطوى على أن تكون الدولة العربية حربية تديرها الارستقراطية العربية وتقوم بأودها الشعوب المحكومة من أهل الذمة الذين يحميهم العرب والذين يقومون فى مقابل ذلك بالعمل وتوفير أسباب العيش والراحة للارستقراطية العربية». ويظل العرب بعيدين عن العمل الإنتاجى إذ «حرم عليهم عمر بن الخطاب الاشتغال بالزراعة أو امتلاك الأرض، فلم يكونوا يعنون بغير السياسة والحكم والحرب- ولذا لم يختلط العرب بالمصريين فى البداية».

إن منطلق وضع غير المسلمين فى البلاد المفتوحة هو واقعة «الغزو»- يقول المستشار طارق البشرى: «فى إطار الدلالات التاريخية الفقهية العامة، يمكن القول إن أوضاع أهل الكتاب فى المجتمعات الإسلامية، مما صيغ فى المفهوم الفقهى للذمة

وأهل الذمة وعقد الذمة- هذه الأوضاع ترتبت من واقعة تاريخية صارت واقعة قانونية شرعية، ألا وهى فتح المسلمين الأوائل للبلدان والأمصار غير الإسلامية، فى زمان الانتشار الأول للإسلام فى العالم، وإقامتهم حكومة إسلامية تطبق أحكام الإسلام فى هذه البلدان».

هنا يسود التقسيم الرأسى على أساس الدين، وهو التقسيم الذى فيه تكون حالة الشخص الدينية هى الأساس فى النظام القانونى الذى يخضع له. ومن ثم الحرص على التفرقة بين المسلمين وغير المسلمين، ووضع أحكام خاصة لكل من المكونين.

على أن السياسة الواقعية لعمرو بن العاص، أدت إلى اختلاط العرب بالمصريين. ثم حدث أن استبعد المعتصم العباسى (٢١٨ - ٢٧٧ / ٨٣٣ - ٨٤٢) العرب من الجيش، وبالتالى فقدوا عطاءهم وهبطوا إلى أسفل حاجز السلطة ليمتزجوا بالمصريين، وفرضت عليهم الجزية. وهنا أفرزت الممارسة الواقعية أوضاعاً معقدة. فالدكتور يوسف القرضاوى يقول: «أعفى الفلاحون المصريون من الخدمة العسكرية على الرغم من أنهم كانوا على الإسلام، وفرضت عليهم الجزية فى نظير ذلك كما فرضت على المسيحيين»، وهو ما يقوله الأستاذ محمد قطب والمستشار طارق البشرى وتوماس ارنولد ومؤرخ الدولة العثمانية دى لاچونكيير.

هل نستطيع أن نستخلص من ذلك أنه- إذا نظرنا من زاوية الجزية، فإن حالة الذمية كانت عامة على الشعب المصرى- فهو لا يشارك فى الدفاع عن نفسه بل هو فى ذمة الأتراك يدافعون عنه، فحق عليه أن يدفع الجزية لا فرق بين قبطى ومسلم... ويصبح موضوع البحث هو «المصريون» من الذمية إلى المواطنة...

وثمة عامل مهم ساعد على استمرار ظلم المحكومين هو سرعة تغيير الولاة المعينين على مصر، ذلك أنه، وكما يشرح ذلك الدكتور على إبراهيم حسن: «كان بقاء الوالى فى الحكم متوقفاً على تنفيذ مطالب الخلفاء والسير وفق سياستهم التى كانت ترمى إلى جمع أكثر ما يمكن جمعه من الخراج مهما اشتد البؤس بالناس وحل بهم الشقاء». ويبين من الجدول الذى أوردته الدكتورة سيدة إسماعيل كاشف أن عدد الولاة على مصر منذ الفتح حتى قيام الدولة الطولونية (٢٠ - ٢٥٤) بلغ ١١٤ والياً. وإذا استبعدنا مدة حكم ثلاثة ولاة هم عمرو ومسلمة بن مخلد وعبد العزيز بن مروان (٤٣ سنة) فإن متوسط ولاية الباقين يكون أقل من سنتين.

«فلا عجب- كما يقول د. على إبراهيم حسن، أن لم تستفد البلاد فى هذا العهد فائدة تذكر لأن قصر مدة الولاة وتزعزع مراكزهم وتفرغهم لسد جشع أنفسهم حال دون ما كانت ترجوه البلاد من تقدم ورقى.

ثم إنه فيما يتعلق بمعاملة أهل الذمة ومن بينهم قبط مصر- فإن كتب الفقه تضمنت أحكاماً فى معاملتهم يقول عنها الدكتور محد سليم العوا إنها تصوير يأباه العدل وترفضه النفوس الكريمة لكيفية أخذ الجزية.

ويقول فهمى هويدى؛

«ولنقرر بوضوح أن الذين ذهبوا ذلك المذهب فى التفسير وقعوا فى خطأ جسيم...».

ولديه أن ذلك يتناقض بحق مع عدل الإسلام وحصانته التى أحاط بها كرامة الإنسان. بل إن مثل هذا التعميم يهدم دعامات أساسية فى التصور الإسلامى للعلاقة مع الآخرين، وهو ما يخدش صورة الإسلام ذاته، ويسئ إليه بأكثر من إساءته إلى الآخرين.

ويرد المرسوم الشهير الذى أصدره السلطان الناصر محمد سنة ٧٠٠ هـ (١٣٠١م) نموذجاً لإعمال هذه الأحكام، كما تضمن تحريم استخدام أحد من النصارى أو اليهود بديوان السلطان أو بدواوين الأمراء إلا من أسلم منهم. و،نودى فى القاهرة بأن كل من خالف ذلك يكون جزاؤه القتل. وفى سنة ٧٠٩هـ/ ١٣١٥م حاول الوزير ابن الخليلى تخفيف هذه القيود، ولكن معارضة الشيخ تقى الدين بن تيمية حالت دون ذلك. وتجدد الأمر بإعمال هذه القيود عدة مرات.

وهذه الأحكام تفرض الصغار والغيار (أى مغايرة المسلمين فى الملبس والسلوك) والجزاء على الأقباط، وذلك فى محاولة لإقناع المحكومين المسلمين الخاضعين أيضاً لقهر الحكام- بتعال وهمى على غير المسلمين لصرف نظرهم عن سوء أوضاعهم. وإذا أضفنا إلى ذلك فرض الجزية عليهم- فهل من الممكن القول بأن حالة الذمية كانت عامة على كل الشعب المصرى- مع تفاوت فى الدرجة فى تفصيلات إعمالها بالنسبة للمسلمين والأقباط...؟.

والنتيجة التي تخلص مما سبق أن المصريين جميعاً، المسلمين وغير المسلمين- كانوا محرومين من الحقوق السياسية ومن ممارسة الحكم. وكان مجال الممارسة الدينية المصرية بالنسبة للجميع هو العبادة والأخلاق والتصوف والرهبنة. وإذن- ففى هذا المجتمع الذى ينفصل فيه الحاكمون عن المحكومين لا يتصور موضوعياً، أن يشعر فريق من الشعب المصرى المحكوم بأن له فى مجال الحكم والسياسة امتيازاً بسبب دينه على فريق آخر من الشعب ذاته، أو أن له فى هذا المجال حقوقاً وسلطات أكثر مما للآخر- فالواقع يؤكد النقيض: ثمة مساواة كاملة فى الحرمان من دخول هذا المجال. ومما يعطى لهذا الشعور بالمساواة رسوخاً يقينياً فى الوجدان المصرى أن الحرمان المشترك استمر قروناً طويلة أمحت فيها من الأذهان الشعبية التفرقة فيما بينها على أساس الدين فى ممارسة سلطات الحكم.

٣ - بينما كانت تصرفات الحكام تفرز آثارها سواء بين الحكام والمحكومين أو فيما بين المحكومين وبعضهم البعض، كان ثمة عوامل أخرى تؤدى مهمتها فى الاتجاه العكسى- نعنى بذلك مقومات الكيان المصرى، كانت هذه- من ناحية، تضم مكونات الجماعة إلى بعضها البعض، ومن ناحية أخرى تستثير فيهم الطموحات والعزم للقيام بالحركة المشتركة التى تؤدى إلى تغيير الواقع واختراق حاجز السلطة ليصبحوا هم حكام بلادهم وأنفسهم.

ونحن نعنى بهذه المقومات العوامل التكوينية، المادية والمعنوية، التى صنعت الكيان المعروف بإسم مصر. فالمتابع المتأنى للتاريخ المصرى يجد أمامه معطيات طبيعية وبشرية وحضارية، مستمرة ومتطورة، صارت هى العناصر التكوينية للكيان المصرى. هذه المقومات تستقر أكثر عمقاً وتجذراً من المفهوم التقليدى للبنية التحتية.

ويمكن القول بأن هذه المقومات هى: الجغرافيا- الأرض- البشر- المصريون، والمشروع المصرى، والدولة والحضارة والتعددية الدينية الوئامية، ثم التاريخ أى حركة الجماعة.

بدأت بلورة هذه المقومات منذ عصور ما قبل التاريخ، ويلقى كل من العصور التاريخية المتعاقبة بردته عليها، لتصبح بذلك هى عوامل الاستمرار والاستقرار والوحدة فى مصر.

اندمجت هذه المقومات ونشطت وتفاعلت عناصرها فيما بينها، وولدت طاقة كانت هى قوة الدفع والمحرك الدائم للحركة المصرية، بحيث إنه يمكن النظر إلى إنجازات هذه الحركة- وعلى الأخص النظام الدستورى المؤسس على المواطنة- على أنها التعبير الطبيعى المكافئ لمقومات الكيان المصرى. فيكون المعيار الأمين للحكم على صحة هذا النظام وعلى سلامة ممارسة السلطة، هو مدى تعبير كل منهما عن هذه المقومات.

وفى إطار هذه المقومات صارت التعددية فى مصر. والتعددية الدينية تعنى أول كل شئ أكثر من مطلق- أى أكثر من دين فى بيئة واحدة. ومن المسلم به أن المطلق بحسب تعريفه يستبعد أى مطلق آخر- إن لم يتمكن من استيعابه.

ولكن مقومات الكيان المصرى والحياة المشتركة للنهوض بالمشروع الحضارى- هذا كله أفرز بديلاً ثالثاً هو التعايش واللقاء ثم الوحدة بين اتباع المطلقين الدينيين.

وحين يصير التعدد الدينى فى مصر تكون هذه المقومات هى محل اللقاء فيما بين الدينين وفيما بين أتباعهما- فهى المجال الذى تتحقق فيه لهم الحياة المشتركة.

ولقد ألقى كل من المسيحية والإسلام بردة دينية على هذه المقومات- على الأرض، وعلي البشر المصريين، ومنذ بدء اتصال أى من الدينين بهذه المقومات صار إعزازها ورعايتها جزءاً من التدين. فقد خصصت الكنيسة القبطية صلوات خاصة من أجل أرض مصر وزرعها وثمارها وأهلها. ويتواصل هذا التوجه منذ أول كتاب عن الفتح العربى الذى صنفه عبد الرحمن بن عبد الحكم فى القرن الثالث الهجرى «فتوح مصر وأخبارها» الذى أورد فيه أقوال الصحابى الجليل عبد الله بن عمرو وغيره من العلماء عن أرض مصر وشعبها، وحتى رفاعه الطهطاوى الذى أخرج حديثاً يقول «حب الوطن من الإيمان».

هذه الصلة الوثيقة بين الأرض وأهلها هى العمق الأصيل الذى انطلقت منه الحركة الوطنية والدستورية المصرية، كى تحول هذه الرابطة الوجدانية- الدينية- إلى كيان وطنى دولى دستورى، يجسد كل ما اختزنه المصريون من حب وإعزاز لبلدهم، ليصدر الدستور المصرى يسجل فى مواده الأولى أن مصر «دولة مستقلة ذات سيادة».

وفى خصوص الشعب يقرر الدارسون أن المصريين من أشد شعوب العالم تجانساً فى الصفات العرقية والمقاسات الجسمية. ومن أكثرهم تشابهاً فى السحنة والملامح.

وفي مواجهة موجات الغزو الخارجي، كانت مصر تمارس الغزو من الداخل، بمعنى أنها كانت تتمتع بقوة امتصاص نادرة وحيوية- تبتلع بها وتهضم معظم العناصر الوافدة حتى تصهرها فى الجسم الكبير.

والبشر الذين نعنيهم هم المحكومون الذين يعيشون أسفل حاجز السلطة، وهم منذ منتصف القرن السابع صاروا فى تعدد دينى، ويحيون معاً حياة مشتركة فى المجالات الاجتماعية والإنتاجية والاقتصادية. ثم إنهم ينتشرون فى كل الأرض المصرية التى لا توجد فيها فواصل من جبال أو هضاب أو أنهار أو بحيرات تفصل جزءاً من الشعب عن الجزء الآخر. يقول جمال حمدان إنه ليس ثمة تركزات محلية وإنما الكل منبثون فى تضاعيف وخلايا الجسم الكبير كجزء لا يتجزأ ولا يتميز. والقرى التى تخلو من الأقباط تماماً نادرة للغاية. فثمة التعايش والتداخل الجغرافى والمهنى.

وهكذا حدث امتزاج عميق بين العرب والمصريين. يقول محمد العزب موسى إن ما حدث فى مصر كان «عكس السياسة التى كان يختطها الخليفة عمر بن الخطاب فى أول الأمر- وهى محاولة الحفاظ على الارستقراطية اجتماعياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً، وأصبحوا ينتسبون إلى البلد الذى يسكنونه أو الحرفة التى يشتغلون بها وليس إلى قبيلتهم الأصلية التى جاءوا في كنفها من شبه الجزيرة العربية».

وتأكد هذا الامتزاج خاصة بعد قرار المعتصم ونزول العرب إلى شريحة المحكومين الذين يدفعون الجزية على النحو الذى أشرنا إليه.

وتأتى ثمرة التفاعل بين عناصر الجغرافيا الطبيعية أى الأرض، وبين البشر الذى يحيون عليها- مشروعاً تنهض به جميع مكونات الجماعة. فثمة «حياة مشتركة» تستوعب المصريين فى مختلف المجالات الإنتاجية والاجتماعية.

ومع اللقاء بين المطلقين- الدينين، كان من الطبيعى أن تفرز الحياة المشتركة «مساحة مشتركة» من القيم والمفاهيم يرتضيها الدينان معاً، ويمكن لكل دين أن ينسبها لنفسه. هذا البناء القيمي تكون مهمته ضبط سلوك أعضاء الجماعة أثناء حياتهم معاً.

وفى مقدمة مساحة القيم المشتركة يأتى مفهوم الإنسان الذى ينطوى علي مبدأين متكاملين متحدين: احترام الإنسان كشخص، وضمان وحدة الجماعة.

والتراث الديني المسيحي والإسلامي مفعم بالنصوص التي تعلى كرامة الإنسان وتضمن حقوقه، فهو فيهما «صورة الله».

هذا من ناحية الشخص.

أما من ناحية الجماعة فإننا نجد مبدأين متكاملين، الأول يحترم التعددية والثانى يأمر بوحدة الجماعة وينهى عن الانقسام.

فعن احترام التعددية تأتى صحيفة المدينة التى تنظم العلاقة فيما بين المهاجرين والأنصار المسلمين من جانب، وفيهما بين هؤلاء وقبائل اليهود المقيمة فى المدينة من جانب آخر.

فعن المسلمين تقول «إنهم أمة واحدة...».

وعن اليهود تقول إنهم «أمة مع المؤمنين»، وتضيف تحقيقاً لاحترام الآخر فى إطار الوحدة «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم».

ثم تورد الوثيقة تفصيل مبدأ الوحدة: التعاون فى الإنفاق والنصرة «على من حارب أهل الصحيفة». وتضيف مبدأ الشورى بين مكونات الأمة فتقول: «وإن بينهم النصح والنصيحة».

ونجد مبدأ وحدة مكونات الجماعة وامتزاج مكوناتها فى نص من تراث الكنيسة القبطية يرجع إلى القرن الثانى الميلادى. يقول معلم الاسكندرية في رسالته إلى تلميذه ديوجنيتس:

«المسيحيون ليس لهم ملابس تميزهم عن سائر الناس، فهم لا يسكنون مدناً مقصورة عليهم... ولا يتكلمون لغة مخالفة لغيرهم، ولا يتبعون أسلوب حياة غير مألوف... يعيشون وسط جميع الشعوب. وبينما هم يمارسون العادات المحلية فى ملابسهم وطعامهم وطريقة معيشتهم- يظهرون الطابع المميز لحياتهم... يؤدون واجبهم كمواطنين... يطيعون القوانين الوضعية، ولكنهم فى سلوكهم يسمون على القوانين».

هكذا أعطت التعددية المصرية فرصة لظهور «الآخر»، والترحيب به فى الحياة اليومية للمصريين بكل ما يترتب على ذلك من آثار نفسية واجتماعية وحضارية. ويصبح الدين فى الممارسة المصرية- المسيحية والإسلام، عامل ضم وتوحيد وليس سبباً للفرقة والانقسام.

ومن ناحية أخرى فإن حضور الآخر المستمر فى جميع نواحى الحياة المشتركة- هذا الحضور يؤدى بالضرورة إلى تحديد مساحة الحرية المتاحة للشخص، فيضبط سلوكه، ففى كل موقف وفى كل تصرف أثناء الحياة المشتركة، وإعمالاً لمبادئ البناء القيمى المشترك- يعمل الشخص حساباً لوجود الآخر. وهذا هو السلوك الحضارى.

ثم أضيف عامل آخر جعل التفاهم بين الوافدين وأهل الأرض ممكناً- فقد أصبح الجميع، مع الوقت، يتكلمون لغة واحدة هى العربية. ويمكن القول بأن هذه الخطوة كانت حاسمة فى تكوين الجماعة المصرية الموحدة، إذ سهل التفاهم بين مكوناتها، وكان خطوة مهمة فى طريق قيام حضارة الحوار.

ومن ثم استطاع كل مصرى أثناء الامتزاج فى النشاط الإنتاجى، والحياة الاجتماعية الحميمة بلا فواصل- أن يكتشف الآخر وأن يحترمه، وأن يحبه- خاصة حين يبدى هذا الآخر، المختلف فى الدين، مستوى رفيعا من السلوك. وبالتالى الاطمئنان إلى مشاركته فى مجالات الحياة.

لقد أورد عبد الرحمن بن عبد الحكم فى كتابه الذى أشرنا إليه رؤية الصحابى الجليل عبد الله بن عمرو للأقباط: يقول: «قبط مصر أكرم الأعاجم كلها (لأنهم يتكلمون لغة غير العربية)، وأسمحهم يداً وأفضلهم عنصراً وأقربهم رحماً بالعرب».

وتظل هذه الأقوال يرددها المؤرخون واحداً بعد واحد، بل يضيف إليها الخلف أكثر مما قاله السلف، ففى القرن الحادى عشر للهجرة يورد واحد من أكابر العلماء- البكرى الصديقى، قول عبد الله بن عمرو عن الأقباط، ويضيف إليه أنهم «من ذرية الأنبياء» ففى التراث أن القبط من نسل نوح وابنه...

ولقد ذكرنا أن منطلق الحركة الدستورية ومن ثم النظام الدستورى الأصيل هو الثقة فى الإنسان واحترامه.

وهكذا- ففى إطار هذا التراث المصرى تصبح المساواة بين الإنسان المصرى المسلم والإنسان المصرى القبطى أمراً طبيعياً. فالمساواة تكون بين المسلمين وبين أكرم البشر الذين هم من ذرية الأنبياء، وتكون بين المسلمين والأقباط أى بين من هم مخلوقون

جميعاً على صورة الله. ثم إنه مع المساواة فى الحرمان من الحقوق السياسية، كما أوضحنا، يكون التعالى من فريق على آخر أمراً شاذاً مخادعاً.

وهكذا نجد أن «الحياة المشتركة» و«مساحة القيم المشتركة»- وهما اللتان أفرزهما التدين المصرى فى إطار مقومات الكيان المصرى، أثمرتا هذا كله من ناحية «المشاركة» فى النهوض بالمشروع الموحد، ومن ناحية أخرى الترحيب «بالمساواة».

وبذلك يتخلق فى الحياة وفى الوجدان جنين عنصرى المواطنة، تمهيداً لصياغته دستورياً بعد نجاح «الحركة المشتركة» التى تنهض بها الجماعة لاختراق حاجز السلطة. وهكذا أخذ التقسيم السياسى يستوعب التقسيم الدينى، وتأتى الحركة العامة للجماعةفتتجاوزهما معاً. وتم هذا فى مسيرة ألفية هى مسيرة الحركة المصرية الوطنية والدستورية التى أثمرت فى النهاية فقه المواطنة.

إن التكوين الطبيعى للشخصية المصرية ينطوى على ضرورة حضور الآخر واحترامه والتعاون معه.

ولقد أثبتت الحياة المصرية أن نفى الآخر الدينى يؤدى إلى تهديد الكيان المصرى فى صميمه- فالذى يبدأ بنفى الآخر يصل بالضرورة إلى تكفير الذات، ذلك أن آلية القبول التى ترسخت فى كيانه تحل معها آلية الاستبعاد، وتنتج آثارها فى الموقفين: النفى والتكفير. فهى تبحث عن الفروق ومواضع الشقاق بدلاً من الإصرار على التمسك بعوامل اللقاء والاشتراك فى الحياة وفى البناء القيمى وفى الحركة.

٤ - وهكذا نصل إلى آخر مقومات الكيان المصرى- التاريخ، فلقد تم اختراق الجماعة لحاجز السلطة واستخلاص صفة المواطنة فى الزمان من خلال مراحل استغرقت قروناً متعاقبة مضت فيها الحركة المصرية نحو هدفها؛ إن النظر فى الواقع المصرى- فى تاريخه وواقعه ومستقبله لايؤدى إلى فهم سليم، لو أن المنظور كان جزئياً والنظرة مجهرية (ميكروسكوبية). إن مصر لا يمكن أن تفهم حقيقتها إلا بالرؤية الشاملة التى تستوعب فى آن واحد أوسع مساحة زمنية ممكنة (ماكروسكوبية).

إن الحركة تمضى وئيدة مستطيلة تحتاج متابعتها إلى نفس طويل، وعين حادة تستطيع أن تكتشف الصلة بين مراحل الحركة- وبالأكثر تسجل التقدم، وإن ضئيلاً، فى كل مرحلة عما سبقها.

وفى حقيقة الأمر فإنه لا يمكن فهم كل من هذه المراحل وكذا فهم مسارها فى مجموعها، إلا إذا أخذنا فى الاعتبار أنه فى كل مرحلة يجرى المحكومون- بوعى أو ضمنا، استحضار الهدف الأخير من الحركة وهو استخلاص صفة المواطنة. فالتاريخ في مفهومه الحقيقى ينطوى على مجاوزة الأمر الواقع، عن طريق تطعيم هذا الواقع مرحلة بعد أخرى بهدف الجماعة المستقبلي، وهكذا يكون هذا الهدف بمثابة بوصلة وقوة دفع تستحث الحركة للمضى قدماً متغلبة على العقبات التى تقف فى طريقها. ومن ثم يكون فهم مسار الحركة على أنها خطوات تمضى فى تتابع منطقى إلى أن تصل إلى هدفها.

ونتيجة لفهم التاريخ على هذا النحو، يكتشف المتابع لمسار الحركة أن المستقبل يتجلى فى كل مرحلة- فى غموض، يزداد وضوحه تدريجياً إلى أن يبزغ بأجلى بيان حين تصل الحركة إلى غايتها.

ونحن لا نستطيع هنا أن نتابع هذه الحركة فى مراحلها المتواصلة- فلقد قلنا إن مسار اختراق حاجز السلطة هو مسار التاريخ المصرى. وقصدنا هو الوقوف عند بعض المراحل المهمة- خاصة فى بدايتها المجهولة، أو عندما وصلت إلى ذروتها فى عشرينيات هذا القرن.

ونبدأ بحركة قامت فى مصر منذ السنوات الأولى من القرن الثانى الهجرى، أشرنا إليها فيما سبق، وسارت فى ثلاث موجات- انتقاضات (بحسب تعبير المقريزى فى بداية الخطط. انتقض أى خلع الطاعة، المنجد) واستغرقت أكثر من مائة عام: انتقاض القبط، فانتقاض العرب، ثم انتقاض السكان جميعاً - «عرب البلاد وقبطها».

ويورد المقريزى سبب الموجة الأولى- فيقول: إن صاحب خراج مصر عبد الله بن الحبحاب فى أيام هشام بن عبد الملك كتب للخليفة يقول: إن أرض مصر تحتمل الزيادة- فزاد على كل دينار قيراطاً، فانتقضت المنطقة الشرقية من الدلتا، «وذلك أول انتقاض القبط فى مصر»، وكان فى سنة ١٠٧ هـ (أوائل القرن الثامن الميلادى).

وتابع المقريزى انتقاضات القبط بعد ذلك- أهل الصعيد فى عام ١٢١ وسمنود ورشيد عام ١٣٢ وسخا عام ١٥٠ وبلهيب عام ١٥٦ .

وثمة أمر يلفت النظر فى رواية المؤرخ المصرى، فهو يفتتح ذكر انتقاض القبط بحديث شريف أخرجه البخارى عن أبى هريرة- قال:

«خرج الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى من حديث أبى هريرة رضى الله عنه، قال: كيف أنتم إذا لم تجبوا ديناراً ولا درهماً؟ قالوا: وكيف ترى ذلك كائناً يا أبا هريرة؟ قال: أى والذى نفس أبى هريرة بيده عن قول الصادق المصدوق. قالوا: عم ذلك؟ قال: تنتهك ذمته وذمة رسوله، فيشد الله عز وجل قلوب أهل الذمة، فيمنعون ما فى أيديهم».

إن إيراد المؤرخ المصرى لهذا الحديث المهم وهو يبدأ الكتابة عن ثورة القبط يعبر عن تعاطف دفين مع المقهورين أهل بلده.

وينتقل المقريزى إلى ذكر انتقاض العرب.

وكانت أول ثورة للعرب عام ١٦٧ هـ بسبب زيادة الخراج زيادة مجحفة زمن الخليفة العباسى المهدى (١٥٨ - ١٦٩ هـ) ومن ثم بدأت المواجهات العسكرية فى أعوام ١٧٨ و١٨٦ و١٨٧ و١٩١ و٢١٤ و٢١٥ .

وهكذا يصل المقريزى إلى «الثورة الكبيرة فى مصر»- «الثورة العارمة التى شملت مصر كلها» والتى استمرت أكثر من تسعة شهور ونصف الشهر من جمادى الأولى سنة ٢١٦ إلى ١٨ من صفر سنة ٢١٧ هـ. واستدعت الأمور حضور الخليفة المأمون بنفسه إلى مصر لإخمادها.

يقول مؤرخنا:

«فلما كان فى جمادى الأولى سنة ست عشرة ومائتين، انتقض أسفل الأرض بأسره- عرب البلاد وقبطها. وأخرجوا العمال وخلعوا الطاعة لسوء سيرة عمال السلطان فيهم. فكانت بينهم وبين عساكر الفسطاط حروب امتدت إلى أن قدم الخليفة أمير المؤمنين المأمون إلى مصر لعشر خلون من المحرم سنة سبع عشرة ومائتين...»، ثم أرسل المأمون الحملات لمواجهة الثائرين فى الصعيد وفى الدلتا «حتى نزلوا على

حكم أمير المؤمنين عبد الله المأمون، فحكم فيهم بقتل الرجال وبيع النساء والأطفال فبيعوا وسبى أكثرهم».

وقد أفرزت هذه الثورة فكراً بالغ الأهمية ودائم الأثر. ذلك أنه فى هذه الفترة الثورية من التاريخ المصرى كان يعيش فى مصر رجال من أكابر الفقهاء ورجال العلم- ونقرأ فى سيرتهم تقديراً خاصاً لهذه البلاد.

وتطول الصفحات لو أردنا أن نذكر ما كتبه هؤلاء عن مصر وأهلها.

كان يعيش آنئذ فقيه مصر الليث بن سعد (٩٣- ١٧٥ هـ) وجاء إليها الإمام الشافعى، وأمضى بها سنوات كانت الثورة فيها لا تنقطع (قدم عام ١٩٩ وتوفى ٢٠٤).

وفى أعقابها بدأت مدرسة التاريخ المصرى الإسلامية، افتتحها، بعد قهر المأمون للمصريين، عبد الرحمن بن عبد الحكم القرشى المصرى (١٨٧- ٢٥٧ هـ) بكتابه الرائد الذى أشرنا إليه أكثر من مرة «فتوح مصر وأخبارها». ثم عاصر هو وأسرته العريقة قيام أول دولة مصرية مستقلة. لقد كتب الكتاب فى أعقاب الثورة، ويمكن القول بأنه كتبه تعبيراً عنها- كتبه بعد الفتح بحوالى مائتى سنة، بعد أن استقرت العلاقة بين مكونات الجماعة- القبط والمسلمين- واختبر الجميع العلاقة التى تربطهم أثناء حياتهم المشتركة.

ويندرج فى هذه السلسلة المتصلة من مؤرخى الخطط أبو المكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود الذى كتب «كنائس مصر وأديرتها»، وهو المنسوب خطأ إلى اسم مالك المخطوط أبو صالح الأرمنى. ولقد كتب أبو المكارم كتابه فى أواخر القرن السادس الهجرى- يورد المؤلف المسيحى فضائل مصر ونيلها وكيف أن لمصر تفضيلاً على غيرها من سائر الأقاليم بسبب مجئ السيد المسيح إليها...

وقامت فى أعقاب هذه الثورة الدولة المصرية المستقلة عام ٢٥٧ هـ - ولم تعد مصر بعدها ولاية تابعة، فبعد الدولة الطولونية جاءت الإخشيدية ثم صارت مصر دار خلافة أيام الطولونيين.

ولابد أن نشير هنا إلى ما حدث فيما بين ٢١٦ و٢٥٧هـ من استبعاد المعتصم العباسى (٢١٨- ٢٢٧ هـ) للعرب من الجندية، وهبوط هؤلاء إلى أسفل حاجز السلطة

واندماجهم بالمحكومين حتى إلى دفع الجزية كما سلف البيان، ومن ثم تزايدت قدرة المحكومين وتصاعد طموحهم لتحقيق الاستقلال.

ويقول الدكتور حسين نصار فى دراسته المهمة عن «الثورات الشعبية فى مصر الإسلامية» إن قيام الدولتين الطولونية والإخشيدية هو ثمرة الثورات التى حدثت من قبل. وأضاف أن الكثير من الكتب التاريخية التى ألفها المصريون فى تاريخ أحداث وطنهم- ضاع، ولم يصل إلينا اليوم إلا القليل.

وطبقاً لما تذكره د. سيدة كاشف، فإن الدولة الطولونية تمثل الانتقال من عصر التبعية إلى عصر الاستقلال، من عصر الوالى الذى يمثل سياسة الخلفاء ويأتمر بأمرهم إلى عصر الحاكم القوى الواسع السلطان الذى يسنده الشعب ويسنده الجيش والأسطول. ويتمثل هذا الاستقلال أول كل شئ فى أن دخل مصر أصبح ينفق فيها بدلاً من أن يحمل إلى بيت مال الخلافة أو ينهبه الولاة وأصحاب الإقطاع دون أن تفيد مصر نفسها شيئاً كثيراً.

على أن الاستقلال الفعلى الذى بدأت بتحقيقه الدولة الطولونية، تلاقى مع مخيال الشعب المستقر فى أعماقه منذ القرون الأولى للميلاد أن تكون بلاده مستقلة ككنيسته، خاصة وقد جاءت هذه الدولة بعد الثورة الكبيرة التى عبر عنها ابن عبد الحكم فى ذكر فضائل مصر على وجه الخصوص- وإذن يمكن القول بأن جنين مفهوم «الوطن» يواصل تخلقه فى وجدان الشعب. غير أن مفهوم «المواطنة» مازال بعيداً يحتاج إلى مزيد من التطور فى إطار فقه المحكومين وحركتهم. وسيمر زمن طويل قبل أن نصل إلى «اللحظة الدستورية»، وإلى فقه المواطنة.

ثم يأتى إجهاض الدولة والمشروع المصريين- من الخارج. وكان ذلك من عمل حملات الفرنجة (الذى يطلق عليهم الصليبيون).

وفى هذه الفترة يتجلى بوضوح أثر مقومات الكيان المصرى، إذ ظهرت الوحدة بين مكونات الأمة المسلمين والأقباط أثناء هذه الحروب واضحة، لقد وقفوا جميعاً يواجهون المعتدى الوافد يدافعون عن أرضهم التى يحبونها جميعاً. ومن ثم موقف الفرنجة من الأقباط، فقد منعوهم من زيارة القدس بعد أن استولوا عليها. وتحفظ المتاحف فى مصر المسارح الأثرية التى فيها الصليب يحوطه الهلال تعبيراً عن وحدة مكونات الأمة فى مواجهة المعتدين.

وثمة تسـاؤل- هل من المشروع أن نجـد فى هذه الثورة التى اشـترك فيهـا «عرب البلاد وقبطها» كما فى هذه النمـاذج التى تضم الصليب والهلال- هل من المشروع أن نعتـبر ذلك- إذا نظرنا إليـه من زاوية ١٩١٩- صورة للجـدل بين المستقـبل والراهن، التاريخ يستحضر المستقبل وهذا يبعث التاريخ فى تجل أكثر إبهاراً؟.

وبعد ضـربة الإجهاض هذه ساد مـصر مناخ عسكرى كـان المماليك فيه يـحكمون البلاد فى انفصال قاطـع عن المحكومين. وقامت الهبات العديدة لتغيـير الوضـع ولكنها كانت تنتهى دوماً بالـفشل. ويجمل الدكتور قاسم عبده قاسـم حصيلة المرحلة فى أنه حتى بعد زوال الخطر الذى يهدد المجتمع فثمة «فشل الإدارة العسكرية لمجتمع مدنى».

ثم جاء العثمانيون، واستمـر الانفصال بين الحكام والمحكومين. وتكشف المقارنة أن هناك اختلافاً نوعياً بين مقومات الكيان المـصرى وتلك التى للعثمانيين سواء من ناحية الأرض أو الشعب أو المشروع مع انتفاء التعددية على أرض الوحدة.

وتتواصل الحركة الوطنية الدستورية المصـرية مع مجئ العصر الحديث. ففى عام ١٧٩٨ وفدت الـحملة الفرنسـية، وخرجـت من البلاد عام ١٨٠١ . ومـن المعروف أن الكتاب الذى صـنفه علماؤها- «وصف مصـر»- يعتبر من أهم الإنـجـازات الفكرية فى تاريخ المصريين. ونقرأ فى هذا الكتاب وصفاً لـحياة المجتمع التعددى المصرى هو تقييم لـحياة هذا المجتمع وتسجيل لـخبرته على مدى القرون السـابقة، يقول الكتاب:

«يكوّن القبط جـزءاً من كيان الأمة فى بلد مقهـور، إن جماعتهم الصغـيرة- بفضل بعض النظم المسـتمدة من الأخلاق الانجيليـة، تعطى مصر صورة الوحـدة والتجانس. وهى صورة نادرة تماماً فى هذه الأماكن التى خربها الطغيان والاستبداد».

٥ - إن المتابع المتأنى لتاريخ مصر الحـديث يجد أن أياً من المواقف المهمة التى تمثل منعطـفات حاسـمة فى مسـار هذا التاريـخ، تحققت وتـرتبت عليـها آثارها بحـضور وباشتراك جميع مكونات الأمة- المسلمين والأقباط.

تم ذلك فى مشروع مـحمد على- فقد كـان جرجس الجوهرى عميـد الأقباط المدنى واحداً من قيادات الـثورة على الوالى العثمانى وتـولية محمد على. وأنشأ مـحمد على الجيش وأدخل فـيه المصريين، وبذلـك صحح إجراء المعتـصم العباسى الذى أبـعد عنه

العرب كما رأينا. واندمج الأقباط فى نشاط الجيش ومختلف جوانب الحياة الإدارية والمالية.

وفى عهد الردة أيام عباس، رفض شيخ الأزهر الإمام الباجورى مشروع الوالى بنفى القبط إلى خارج مصر- مصراً بذلك على حضور الآخر فى إطار الجماعة.

وفى عهد سعيد ألغيت الجزية نهائياً.

وبذل المفكرون المصريون الجهود لصياغة- وترشيد- هذه التجربة الجديدة فى التاريخ المصرى. ويتبدى فى المرحلة شخصان مصريان، يتضح من دراسة أعمالها أن فكرهما كان مؤثراً فى إجراء التحول إلى إشراك المصريين فى مؤسسات الحكم.

■ الأول هو الشيخ حسن العطار (١٧٦٦- ١٨٣٥) الذى قال كلمته المشهورة: «إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ماليس بها».

■ أما الشخص الثانى فهو رفاعة الطهطاوى (١٨٠١- ١٨٧٣) وهو تلميذ الشيخ حسن العطار. ورشحه هذا ليذهب فى بعثة إلى باريس عام ١٨٢٦ ليعود فى سنة ١٨٣١ فيزاول نشاطاً مكثفاً فى المناصب الثقافية والتعليمية. وقد عاصر المشروع المصرى منذ بدايته مع محمد على إلى ما قبل عزل إسماعيل ببضع سنين. وكان خلال هذه المدة يقدم فى مؤلفاته الرئيسية التعبير الحضارى والاستشراف المستقبلى للمشروع المصرى.

ففى مرحلة محمد على كتب «تلخيص الإبريز فى وصف باريز». ليشرح فيه ما رأى فى هذه العاصمة من مظاهر الحياة والحضارة الحديثة. وقد ذهب الطهطاوى إليها حاملاً فى عقله ووجدانه مصر، كان يرى ويقرأ بعين، أما الأخرى فكانت موجهة إلي بلده يحلل ويقارن ويدعو إلى التغيير. لم تكن لديه عقدة نقص- فقد كان يعى جيداً ما يحدث فى بلاده، تملأ وجدانه الانتصارات الإدارية والاقتصادية والعسكرية التى تحققت.

وصحيح أن عمل الطهطاوى لم ينتج أثره فوراً، ولكن جهوده لم تضع هباء، صحيح أنها لم تثمر نتائجها فوراً وفى أيام محمد على، ولكن هذه هى القاعدة فى التكوين المصرى – الجغرافى والسياسى: ثمة التدرج الذى يظهر به التغيير فى المستقبل. وهذا ما سنراه فى المرحلة التالية من المشروع أيام إسماعيل.

هكذا أقام المعلم الرائد مدرسة يتعلم فيها المصريون علم السياسة وأصول الحكم الرشيد، يعاونه فيها ويتتلمذ عليه الصفوة من جميع مكونات الأمة- المسلمون والأقباط. فتتحقق بذلك للمصريين وحدة الثقافة السياسية، ويواصلون اختراق حاجز السلطة كى يصلوا فى تجانس وتدرج إلى إقرار مبدأ المواطنة أساساً للنظام الدستورى.

ولكن الدول الأوروبية تآمرت مع السلطان العثمانى، ففى عام ١٨٣٨ ألغت الدولة العثمانية الاحتكارات فى الإمبراطورية بما فيها مصر. وفى ١٨٤٠ وقعت معاهدة لندن التى أجبرت مصر على الانسحاب من سوريا.

وفى عهد إسماعيل انتقلت الحركة إلى مستوى جديد بعد إنشاء مجلس شورى النواب عام ١٨٦٩، الذى جلس فيه الأعضاء الأقباط من أول دورة وحتى النهاية- وبالانتخاب. ونهض أعضاء المجلس من جميع المكونات بالمواجهة الوطنية لاستبعاد الوزيرين الأجنبيين، وبالمواجهة الدستورية مع الحاكم المطلق. ونقلوا المواجهة إلى خارج المجلس، وعقدت «جمعية وطنية» من صفوة رجال مصر تعهدت بسداد الديون بشرط استبعاد الوزيرين الأجنبيين وإصدار دستور يقيد سلطات الحاكم. وبلغ عدد الموقعين على القرار ٣٠٠ على رأسهم شيخ الأزهر وبطريرك الأقباط.

ويواصل رفاعه الطهطاوى مهمة المثقف الملتزم الذى يسهم فى دعم مشروع بلاده وترشيده. وهو فى هذه المرحلة يقدم لنواب الشعب كتاباً جديداً: «مناهج الألباب المصرية فى مباهج الألباب العصرية» الذى طبع عام ١٨٦٩- يضع فيه برنامج عمل شامل لمجلس شورى النواب، ويحقق لمفهوم المواطنة نقلة مهمة، إذ يجعلها أساس العلاقات فى المجتمع، ويبين ما يترتب عليها من التزامات. وهو يستقطر جوهر الحقيقة المصرية فى نص جامع رائع بالغ الأهمية- يضع فيه أساساً للمواطنة «الأخوة الوطنية» و«النخوة الوطنية» يقول:

«إن جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن فى حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية... فيجب أدباً لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه... وتحصيل المنافع العمومية، وهى تكون بين أهل الوطن على (أساس المساواة) لانتفاعهم جميعاً بمزية النخوة الوطنية. فمتى

ارتفع من بين الجميع التظالم والتخاذل، وكذب بعضهم على بعض، والاحتقار- ثبتت بهم المكارم والمآثر، ودخلت فيما بينهم السعادة...».

وفى عهد توفيق حدثت واقعتان تاريخيتان بالغتا الأهمية- أولاً، واصل الخليفة العثمانى ضربه للحركة المصرية والتفريط فى أرض مصر وتسليمها للمحتل. ثانيا- أجبر الشعب الخديو على إصدار الدستور وإعادة مجلس النواب. ولما انحاز إلى الانجليز، قامت الجماعة بكل مكوناتها بالدفاع عن بلدها وواصلت جهودها لاستردادها. لقد عقدت مرة أخرى «جمعية عمومية» أصدرت قراراً بعزل الخديو ومساندة عرابى فى دفاعه عن مصر ضد زحف جيش الاحتلال. وكان على رأس الجمعية أيضاً شيخ الأزهر وبطريرك الأقباط.

ومن ثم أصبح من اللازم النظر إلى هاتين الواقعتين من زاوية شرعية ودستورية.

فكما كان الغزو واقعة تاريخية صار واقعة قانونية شرعية كما رأينا المستشار طارق البشرى يقول، فيجب أن يكون للتفريط والاسترداد نفس التكييف، وبذلك يترتب عليهما كواقعة قانونية شرعية آثار جديدة.

ومن ثم تترتب نتيجة دستورية مهمة:

لقد سقط حق الخليفة الحاكم الذى كان قد صار له بالغزو، وسقطت جميع الآثار المترتبة على هذا الغزو وبما فى ذلك عهد الذمة واقتضاء الجزية من الشعب المصرى.

ونشأ، عوضاً عن هذا النظام المنسوخ، وضع جديد ينطلق من أن المصريين جميعاً- الأقباط والمسلمين هم وحدهم أصحاب الحق فى حكم بلادهم.

وهكذا انتفى عهد الذمة بانتفاء الواقعة المنشئة له. ولم يعد المصريون كشعب ودولة فى ذمة أحد يدفعون له الجزية، كما أن فريقاً منهم ليس فى ذمة فريق آخر، فليس لهذا أو ذلك وحده فضل فى استرداد مصر. بل هم يد واحدة وجهد مشترك، فكانت مصر للمصريين. وإذا أردنا استخدام تعبير الذمة فإن المسلمين صاروا فى ذمة الأقباط وهؤلاء هم فى ذمة أولئك.

هذا الواقع الجديد لم يعرفه الفقه السياسى الإسلامى، ومن ثم يصبح الاجتهاد المعبر عنه أمراً واجباً.

ونظمت الحركة نفسها فى «الحزب الوطنى المصرى» الذى نشر برنامجه الرسمى الأول فى أول يناير ١٨٨٢ كما صاغه الشيخ محمد عبده، وطبقاً للمادة الخامسة منه:

«الحزب الوطنى حزب سياسى وليس دينياً، فإن مؤلف من رجال مختلفى العقيدة والمذهب وجميع النصارى وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه- لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية...».

هكذا أمكن للتعددية الدينية على أرض الوحدة- وهى كما سبق البيان، أحد مقومات الكيان المصرى- أمكن لها أن تجد تعبيراً سياسياً يطابق طبيعتها وتاريخها صاغه شيخ عظيم من علماء الأزهر.

وحفلت الأعوام من ١٩٠٨-١٩١٢ بأحداث شقاق بين مكونات الجماعة. ولكن الحكمة المصرية فرضت كلمتها، وكانت الحصيلة إيجابية تأكيداً لفكرة الوطنية المصرية وتصحيحاً لفكرة التدين. وظهرت فى الاجتماعات التى عقدت فى هذه الفترة صياغات سياسية بالغة الإحكام تعبر عن مقومات الكيان المصرى، وتضع مفهوم الأغلبية والأقلية فى الإطار السياسى الدستورى الصحيح. بهذا تصل الجماعة إلى ذروة الوعى السياسى والدستورى، وانفتح الطريق إلى صياغة فقه المواطنة حين تبزغ اللحظة الدستورية.

وحين يأتى عام ١٩١٩ والأعوام التى جاءت بعده، نكون قد وصلنا إلى الثمرة الطبيعية للحركة الوطنية والدستورية فى مصر، لقد جسدت ثورة ١٩١٩ إجماع شعب على استرداد حقوقه من المحتل الأجنبى ومن السلطان المطلق للحاكم المحلى. جاءت بمثابة التحقيق المكتمل لرؤيا كامنة فى مخيال الشعب منذ أجيال بعيدة- أن يعيد على هذه الأرض بناء الدولة المستقلة التى تصنع حضارة إنسانية معاصرة لا تقل عظمة عن تلك التى شادها الأجداد القدامى. لقد تحقق للمصريين ما يوازى بالنسبة إلى الدولة- ما هو للكنيسة المصرية من استقلال، وأعملوا فى ظروف أفضل ما كانت تبغيه صحيفة المدينة من مجتمع تعددى، وأبصروا بلادهم بعيون عبد الرحمن بن الحكم وخلفائه من المؤرخين ومصنفى الخطط: الجنة التى ماء نهرها عسل، وقبطها أكرم الأعاجم. يستعيدون، ويستكملون خلال أحداثها ما قام به فى القرنين الثانى

والثالث بعد الهجرة- عرب البلاد وقبطها فى ثورتهم ضد ظلم الولاة، ويكملون الاستقلال الذى بدأه ابن طولون والإخشيد ثم حين صارت البلاد دار خلافه بدءاً من المعز الفاطمى. ويرفعون مرة أخرى العلم القديم- الجديد الذى شرعوه فى مواجهة الفرنجة: الهلال يحيط بالصليب.

وعبرت الثورة عن التدين المصرى الأصيل، «كانت الأهداف السياسية العامة موزعة على عدد من التيارات والتنظيمات فى بداية القرن الحالى وقد تنازعت فيما بينها، ثم أتت ثورة ١٩١٩ بعد ذلك لتستخلص خير الجميع فى عملية سياسية واحدة». ذلك أن «الأمر لم يكن اختياراً بين الدين والوطن، ولكن الشعب استطاع أن ينقل فيض العواطف الدينية المختزنة إلى مجرى النضال الوطنى».

وصاغ المصريون بكل مكوناتهم مساحة مشتركة من المفاهيم والقيم يمكن لكل مكون أن ينسبها لنفسه ولتراثه.

ويصل الحماس للثورة إلى حد أن القمص سرجيوس كان يردد: «إذا كان الإنجليز يتمسكون ببقائهم فى مصر بحجة حماية القبط- فأقول: ليمت القبط وليحيى المسلمون أحراراً... إذا كان استقلال المصريين يحتاج إلى التضحية بميلون قبطى فلا بأس من هذه التضحية...».

ومن ناحية أخرى فقد نظم «الوفد» نفسه بحيث يكون أعضاؤه طبقات تحل الواحدة محل الأخرى إذا تعرضت هذه للمنع أو النفى. ويقول طارق البشرى إنه «إذا كان المعتمد البريطانى الدن جورست قد برر عدم اختيار القبط فى مناصب الإدارة العليا بأن الجماهير المسلمة لا تستسيغ حاكماً قبطياً عليها- فالمشاهد من أحداث ثورة ١٩١٩ أن من بيانات الوفد ما كان يصدر- بسبب حملات النفى والاعتقال موقعاً عليها من غالبية قبطية أو من قبط فقط... وكانت الجماهير فى مصر كلها تنقاد باختيارها وبإيمانها بالوفد وبأعضائه لهذه البيانات وتدور أجهزة الوفد كلها طبقاً لما ترسمه، وذلك دون نظر للانتماء الطائفى لمن أصدرها. والانصياع لقرارات الوفد هو بالضرورة انصياع اختيارى مصدره الإيمان والثقة، مادام الوفد ليس فى السلطة، وليس له أى من وسائلها المادية، بله أن يكون الوفد ضد السلطة القائمة متحدياً وسائلها المادية».

ثم صدر دستور عام ١٩٢٣ مستوعباً ما سبقه من دستورين صدرا فى عهد إسماعيل وتوفيق. ومهما يكن نقدنا له فإنه قد قرر بصفة حاسمة مبدأ المواطنة أساساً للحياة السياسية والدستورية. سواء بالنسبة للمشاركة أو المساواة.

فعن المشاركة تنص المادة ٢٣ منه: «جميع السلطات مصدرها الأمة».

وعن المساواة تنص المادة ٣ منه: «المصريون لدى القانون سواء. وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين، وإليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية».

وبهذا تكون «اللحظة الدستورية»- لحظة الحق فى التاريخ المصرى قد بزغت وصار من اللازم أن ينطوى كل قانون أو قرار أو تصرف من السلطات العامة، كما في علاقات أشخاص الجماعة فيما بينهم- أن ينطوى هذا كله على مضمون هذه اللحظة بعنصريها. ومن ثم تسود فى الحياة المصرية «الأخلاق الدستورية».

ولقد أوضحنا حالة المحكومين أسفل حاجز السلطة من مساواة فى الحرمان من الحقوق السياسية.

وهكذا تأتى الواقعة الأخرى التى بها تكتمل الحقيقة المصرية وتعبر بدقة عن مقومات الكيان المصرى- هذه الحقيقة هى أن المصريين استخلصوا حكم بلادهم لأنفسهم معاً، وبجهد مشترك أسهم فيه وتعب وضحى المسلمون والمسيحيون المصريون، فدخلوا مجال المواطنة والحكم والسياسة صحبة فى وقت واحد. لقد جمعتهم فى مساواة كاملة أيام القهر والحرمان، فلما بدأ التغيير- ضمهم موكب زحف المحكومين إلى كراسى الحكم والسيادة ووصلوا إليها فى مساواة كاملة أيضاً. لم يسبق المسلمون المصريون إخوتهم القبط فى هذا المجال. لقد استردت مكونات الجماعة المصرية كلها حكم بلادها والدفاع عنها واحتلال مؤسسات الدولة الجديدة فى وقت واحد وكثمرة للكفاح المشترك. فالإقرار بحق المسلمين المصريين فى حكم بلادهم لم يسبق الإقرار بحق القبط فى ذلك. ولم يحصل المسلمون المصريون على هذا الحق ثم منحوه للقبط- بل يد مصرية واحدة ووجدان مصرى مشترك وجهد سخى من الجميع، ثم كانت مصر للمصريين. وكان الترحيب من الجميع بهذه المشاركة غامراً-

وكان الإقرار بحق المسلم والقبطى فى هذا المجال هو الإقرار بحق المواطن المصرى، ولم يحدث فى تاريخ مصر الحديث أن تأخر الإقرار بحق المواطنة الكاملة لفريق من المصريين عن الإقرار بها لفريق آخر- بسبب اختلاف الدين.

٦ - كان المأمول بعد أن نجح كفاح المصريين فى ثورتهم العظيمة، أى فى اختراق حاجز السلطة واستخلاص صفة المواطنة لجميع أفراد مكونات الجماعة، وبعد أن صدر الدستور وقامت مؤسسات الحكم على أساسه- نقول إنه كان المأمول أن تمضى الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية على نهج يدعم اختيار الشعب،ويحترم حقوق الإنسان خليفة الله فى مواجهة المحتل الذى يهدد سيادة الوطن، والحاكم الداخلى الذى يعمل لاسترداد سلطاته المطلقة.

ولكن الملك وسلطات الاحتلال لم يستسلموا للتغيير الذى حدث فى الحياة المصرية. وحين سقطت الخلافة فى تركيا فكر الملك فؤاد فى أن يكون الخليفة المأمول، وبذلك يستعيد سلطاته المطلقة.

وكان هذا يرضى أهداف الانجليز، لأن وجود الخلافة فى أرض يحتلونها ومع ملك يرتبط بهم سيتيح الاستفادة من النفوذ الكبير الذى للخلافة فى العالم الإسلامى. ولكن الشعب المصرى أثبت وعياً دينياً وسياسياً جيداً- فأدرك حقيقة المقصود مما يخطط له الملك والآثار السيئة لهذا التخطيط على إنجازات الحركة. وخاضت القوى الديمقراطية فى مصر معركة ضده أسهمت فى إفشال المشروع.

حينئذ رأت السراى الاقتراب من أى تنظيم جماهيرى «جاهز» تمكن له من القوة لقاء استخدامها إياه، وكانت جماعة الإخوان قد ظهرت فى الساحة،... وقويت الجماعة كثيراً فى هذه الفترة. وأوضح المرشد العام فى افتتاحية العدد الأول من مجلة «النذير» أن الجماعة انتشرت وبلغ عدد شعبها ثلاثمائة شعبة، وأنها ستنتقل «من دعوة الكلام وحده إلي دعوة الكلام المصحوب بالنضال والأعمال»... ثم اختتم حديثه بقوله: «وإن لنا فى جلالة الملك المسلم أيده الله أملاً».

وجاء فى خطاب المرشد العام للمؤتمر الخامس أن «الإخوان المسلمون» يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها فى رأس مناهجهم، ويقول عن الخليفة إنه «ظل الله فى الأرض» ومن الواضح أن هذا هو أقصى ما يتمناه الملك.

ويذكر طارق البشرى أن الدكتور إسحق موسى الحسينى يقول إن تحرير وادى النيل كله من النفوذ الأجنبى كان مطلباً يلى فى الأهمية لدى الإخوان إقامة الحكومة الإسلامية.

ولقد كان لدعوة «الإخوان المسلمون» أثر سلبى على حركة المصريين الدستورية وعلى المقومات الأساسية للكيان المصرى. لقد أقامت تناقضاً لا يعرفه الوجدان المصرى- بين الدين والوطن. فقد رأينا المصريين يسبغون على وطنهم بردة دينية، ويجعلون حب الوطن شعبة من شعب الإيمان. وقلنا إننا هنا نجد جنين الوطنية مغروساً فى أرض التدين المصرى الكريم.

ولكن المرشد الأول للإخوان يقول فى الرسالة الأولى من الرسائل الثلاث:

«إن الإخوان المسلمين يرون الناس بالنسبة إليهم قسمين: قسم اعتقد ما اعتقدوه من دين الله وكتابه وآمن ببعثة رسوله وما جاء به، وهؤلاء تربطنا بهم أقدس الروابط- رابطة العقيدة، وهى عندنا أقدس من رابطة الدم ورابطة الأرض...».

ويقيم «الإخوان المسلمون» تناقضاً بين الإسلام كما تقدمه وبين الحركة المصرية ونتائجها، وفى هذا الصدد يخاصمون ثورة ١٩١٩ خصاماً شديداً، يقول المرشد الأول فى «حديث الثلاثاء»:

«كانت سنة ١٩١٩ عقوبة إلهية للمسلمين بما كسبت أيديهم وتركهم لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ...».(*)

ويقول أيضاً:

«إن يوماً تصدق فيه عزيمتنا فنقول: الموت فى سبيل الله أسمى أمانينا، لهو اليوم السعيد، ولن نقول كما قالوا من قبل: الموت الزؤام أو الاستقلال التام- لأن هذه قيلت فى الشارع فكان معقولاً أن تنطفئ فى الشارع أيضاً، لكن تلك صعدت فى المسجد ولن تنطفئ إلا فى الجنة إن شاء الله تعالى».

ونقرأ فى «رسالة التعاليم» قول المرشد الأول إلى «الأخ الصادق»: «٢٥- أن تقاطع المحاكم الأهلية وكل قضاء غير إسلامى والأندية والصحف والمدارس والهيئات التى تناهض فكرتك الإسلامية مقاطعة تامة».

(*) حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا، سجلها وأعدها للنشر أحمد عيسى عاشور، مكتبة القرآن، ١٩٨٥، ص ٤٦٧،٤٦٩ .

ويبدو أننا هنا إزاء الجذور الأولى لتكفير المجتمع.

ويقول أيضاً إن «مراتب العمل المطلوبة من الأخ الصادق... إصلاح الحكومة حتى تكون إسلامية بحق، وبذلك تؤدى مهمتها كخادم للأمة وأجير عندها وعامل على مصلحتها. الحكومة إسلامية ما كان أعضاؤها مسلمين مؤدين لفرائض الإسلام غير متجاهرين بعصيان، وكانت منفذة لأحكام الإسلام وتعاليمه. ولا بأس بأن تستعين بغير المسلمين عند الضرورة فى غير مناصب الولاية العامة...» (*).

معنى هذا أنه أثناء الحركة العامة- يرحب كل مكون بمساهمة الآخر وتضحياته، حتى إذا نجحت الحركة واستخلص المصريون بلادهم، انفرد أحد المكونات بالسلطة. وهنا نجد مثلاً بالغ الوضوح للسيادة المنقوصة.

وبهذا يكون التقسيم الرأسى لمكونات الجماعة قد استرد فعالياته بعد أن كان التقسيم السياسى قد استوعبه وتجاوزه من خلال الحركة المصرية على النحو السابق تفصيله.

ونحن هنا ندرس حالة أحد مكونات الجماعة- الأقباط، من الذمية إلى المواطنة.

ويقدم المستشار المؤرخ طارق البشرى تقييماً عاماً بالغ الأهمية لموقع الأقباط على الخريطة السياسية المصرية، ولديه أن «الجامعة الوطنية شبت كجامعة مخاصمة للملك وحلفائه الانجليز معاً، وهى من جهة أخرى تعنى فى انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين أساسها الدين، لذلك كان من الطبيعى أن يكون الملك ضدها مفضلاً أن يرفع بدلاً منها جماعة دينية سياسية على الطراز القديم». ويضيف «إن إسهام القبط فى بناء الجامعة الوطنية ومشاركتهم السياسية الفعالة فى ذلك كان لاشك يسخط الملك... وتمثل ذلك... فى نوع من النفور لدى الملك إزاء النشاط السياسى لتلك الأقلية الدينية. فإذا كان الملك يعادى الحركة الشعبية عامة، فقد كان لديه سبب «خاص» لمعاداة إسهام هذه الفئة من الشعب...» (المسلمون والأقباط، ١٩٨٠، ص٣٩٥).

ويقدم الإخوان التعبير الفقهى المساند لموقف الملك، يقول المرشد الأول فى «رسالة التعاليم»:

(*) مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ، وفيها النصوص التالية:

رسالة المؤتمر الخامس، ٢٨٤، ٥٨٥- الرسائل الثلاث، دعوتنا، ١١١- رسالة التعاليم، ٢٣- الرسائل الثلاث، إلى أى شئ ندعو الناس، ١٣٠- رسالة التعاليم، ١٧، ١٨، ٢٣- رسالة الجهاد، ٤٤ .

«الناس عند الأخ الصادق واحد من عدة أصناف: مسلم مجاهد أو مسلم قاعد أو مسلم آثم أو ذمى أو معاهد أو محايد أو محارب. ولكل حكمة فى ميزان الإسلام- وفى حدود هذه الأقسام توزن الأشخاص والهيئات ويكون الولاء أو العداء».

بل ثمة مزيد من التفاصيل، ففى نفس الرسالة يخاطب المرشد الأخ الصادق: «أن تخدم الثروة الإسلامية العامة... وأن تحرص على القرش فلا يقع فى يد غير إسلامية مهما كانت الأحوال...».

بل مازال المزيد- وهنا نصل إلى التصفية الجسدية، يقول المرشد الأول فى «رسالة الجهاد»:

«عن عبد الخبير بن ثابت بن قيس بن شماس عن أبيه عن جده قال: جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ يقال لها أم خلاد... تسأل عن ابن لها قتل فى سبيل الله تعالى... فقال لها النبى ﷺ: «إن ابنك له أجر شهيدين» قالت: ولمَ ؟ قال: «لأنه قتله أهل الكتاب» ويشرح المرشد الحديث فيقول: «وفى هذا الحديث إشارة إلى وجوب قتال أهل الكتاب، وأن الله يضاعف أجر من قاتلهم، فليس الجهاد للمشركين فقط ولكنه لكل من لم يسلم».

ولقد وضح مما سبق أن ثمة تحالفاً حدث بين الملك وأحزاب الأقلية الموالية له مع الإخوان. وكان من الطبيعى أن يظهر أثر هذا التحالف على موقع الأقباط السياسى. وتكشف عن هذا الأثر مقارنة بين الوجود القبطى فى مجلس النواب قبل ظهور الإخوان ونشرهم تعاليمهم، وبعد ذلك بدءاً من الثلاثينات.

وكان قد طرح أثناء إعداد دستور ١٩٢٣ اقتراح للعمل بالتمثيل النسبى للأقليات. وفى يوم الجمعة ١٩ مايو ١٩٢٢ عقد اجتماع حافل بالكنيسة البطرسية بالعباسية تقرر فيه رفض المبدأ، وتوالى التأييد لهذا القرار من جميع أنحاء البلاد.

وكان من خطباء هذا الاجتماع سلامة بك ميخائيل، أحد أعضاء الوفد المصرى المرموقين، قال: «إن الحركة الوطنية التى أعجب بها العالم كله لم تكن لعباً ولا لهواً. إن الدماء الزكية التى سفكت سواء من الأقباط أو من المسلمين لم تكن مزاحاً ولا هزلاً. فمقترحو تمثيل الأقليات يريدون أن يضيعوا عليكم كل هذه المجهودات. يقصدون أن يقولوا إن الأقلية مخدوعة. وأن يقولوا للأغلبية إننا نراكم متعصبين فنخشاكم...».

ثم أضاف:

«احتمال مستحيل الوقوع ألا يُنتخب (بضم الباء) قبطى، المصريون كلهم لا ينظرون لغير الكفاءة والنزاهة والتضحيات- ونصيبكم فى هذه التضحيات موجب للفخر...».

وأثبتت الانتخابات الأربعة المتوالية التى أجريت فى العشرينات من ٢٤-١٩٢٩ صدق هذا القول، إذ دخل مجلس النواب عدد لا بأس به من الأقباط يتراوح بين ١٥ إلى ٢٣ عضواً عن طريق الانتخاب الحر المباشر. وتمثل هذه الأعداد نسبة عالية بالنظر إلى عدد أعضاء المجلس وقتئذ.

إلا أن «الاحتمال المستحيل وقوعه» حدث فعلاً بدءاً من الثلاثينيات. وتأكد منذ ١٩٦٤ .

ففى الانتخابات التى قامت بإجرائها أحزاب الأقلية، هبط عدد النواب الأقباط فى انتخابات ١٩٣١ إلى أربعة نواب، وفى ١٩٣٨ إلى ستة، وفى ١٩٤٥ إلى اثنى عشر، وفى ١٩٥٠ إلى خمسة.

وهكذا أصاب الأقباط ما يمكن أن نسميه «الإحباط التاريخى». إذ أنهم بعد أن قدموا أقصى ما يمكن أن يبذله مواطنون مخلصون فى حركة شعبهم، ارتفع صوت صار مؤثراً وشائعاً، يؤدى فى الواقع العملى إلى نفيهم من نطاق سيادة الشعب ومن المشاركة فى ممارسة السلطة المستندة إلى هذه السيادة، ويهدر العقد الاجتماعى الذي قام بين مكونات الجماعة عند القيام بالحركة.

الشئ الخطير هنا أن الأثر الذى أحدثته الجماعة ظل يتحدى حتى تغيير نظام الحكم بقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ . ذلك أن النقد الموجه للنظام السابق من جانب الثورة غطى على الإنجازات التى حققتها الحركة المصرية، فلم يحدث التراكم والتصحيح اللازمان للحفاظ على ما تم اكتسابه مع جبر النقص الذى من أجله قامت الثورة. وهكذا استمر نفى الآخر الدينى من الحياة السياسية والبرلمانية، فبدءاً من عام ١٩٦٤ تراوح عدد الأعضاء الأقباط بالانتخاب فى ثمانية مجالس خلال ثلاثين سنة- بين عضو واحد وأربعة أعضاء فيما عدا مجلس ١٩٨٧-١٩٩٠ إذ انتخب فيه ستة أعضاء بينما لم يفز قبطى واحد فى مجلس ٧٦-١٩٧٩ .

ولمعالجة هذا الغياب وُضع نظام تعيين الأعضاء فى مجلس الشعب ليكون فى وجودهم استكمال لسيادة الشعب المنقوصة بسبب عدم مشاركة أحد مكونات الأمة فى ممارسة السلطة، وإعمالاً للعقد الاجتماعى الذى أبرم أثناء حركة الجماعة. ومما يلفت النظر أن نظام التعيين هذا مقتبس من الدستور الهندى، على الرغم من البون الشاسع بين مقومات الكيان المصرى الذى ينطوى على التعددية الوثامية المثالية وبين الأوضاع الطائفية التى يتوزع بينها شعب شبه القارة الهندية فى انقسام أدى إلى انفصال جزء من الجماعة الهندية ليكون دولة خاصة به، علاوة على ما سبق ذكره من أن مصر لم تعرف نظام التعيين إلا مع الاحتلال البريطانى.

وعلى العموم فإن نظام التعيين لا يمكن قبوله إلا باعتباره نظاماً مؤقتاً، يستمر معه الجهد السياسى الحزبى لإعادة الأوضاع إلى مسارها الصحيح وتجاوز الإحباط التاريخى الذى أصاب الأقباط، فيكون دخول جميع أعضاء مجلس الشعب والشورى بالطريق الطبيعى، وهو الانتخاب، إعمالاً لمبدأ المواطنة بعنصريه المشاركة والمساواة، وهو المبدأ الذى استخلصته الجماعة كلها بحركتها الوطنية والدستورية.

ولقد روعت البلاد فى السبعينيات والثمانينيات بموجات إرهاب موجهة فى الأساس إلى كيان الدولة المصرية نفسه، وكان الاعتداء على الأقباط حلقة من تنفيذ هذا المخطط.

الأمر الخطير هنا أن هذه الموجة صاحبتها تصرفات تؤدى إلى تكريس الانقسام فى الجماعة وغرسه فى الوعى والممارسة.

على سبيل المثال- ظهرت إعلانات من عدة هيئات لطلب موظفين- جاء من ضمن شروطها أن يكون المتقدم «مسلماً». بل وأكثر من ذلك- لقد تسرب هذا الشرط إلى قرار وزير الأوقاف رقم ٧٧ لسنة ١٩٧٧ بإصدار النظام الأساسى لبنك فيصل الإسلامى، وهو شركة مصرية خاضعة للقانون المصرى. فقد اشترط القرار أن يكون العاملين بالبنك من المسلمين. (الوقائع المصرية، العدد ٢٣٧، فى ١٥ أكتوبر ١٩٧٧) وهذا على حد علمى نص وحيد فى البناء القانونى المصرى. ومن الواضح أنه نص غير دستورى لأنه يخالف مبدأ المساواة.

بل هناك ما هو أخطر، لأنه يمس التنشئة التى تقوم بها المدارس للأجيال الجديدة- كما تتبدى فى كتب الدين، المقررة من وزارة التربية والتعليم ومطبوعة فى «الجهاز

المركزى للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية- حقوق الطبع محفوظة للوزارة»، ككتاب الصف الأول الثانوى طبعة ٨٧ / ١٩٨٨ وكتابى الصف الثانى والثالث طبعة ٨٨ / ١٩٨٩ .

ونقرأ فى كتاب الصف الأول الثانوى درساً عن أن الإسلام دين الفطرة يعلم التلاميذ عن «العقل الإنسانى كصحيفة بيضاء، قابلة لنقش ما يراد أن يكتب فيها كالأرض تقبل كل ما يغرس فيها، فهى تنبت حنظلاً وفاكهة، ودواء وسماً، والنفس ترد عليها الديانات والمعارف فتقبلها... ولا تغير بالآراء الفاسدة إلا بمعلم يعلمها ذلك كالأبوين النصرانيين...».

وفى الصفحة التالية جاءت «الخلاصة: أن أهل الأديان قبلنا اختلفوا فيما بينهم على مذاهب ونحل باطلة- كل منها تزعم أنها على شئ».

ويقدم كتاب الصف الثالث درساً عن «رعاية حقوق غير المسلمين»، تغيب فيه تماماً فكرة الوحدة وكذا مضمون «المواطنة» بجانبيها: المساواة والمشاركة. بل يجرى الحديث على مستوى نحن- وهم، وكما لو أن المجتمع فريقان، واحد يحكم والثانى يتحاكم إليه. ومعيار التفرقة هو الدين. فطبقاً لما جاء فى هذا الكتاب، القاعدة هى «تطبيق الحدود والعقوبات عليهم إذا فعلوا ما يوجب ذلك... أما استقلالهم فيكون فى العبادات... وإذا تحاكموا إلينا ورضوا بقضائنا قضينا بينهم بأحكام الشريعة الإسلامية... وفيما عدا ذلك يجب الرفق بهم وعدم تكليفهم فوق مايطيقون...».

ثم يورد الكتاب صورة من عهود الرسول لغير المسلمين، هو العقد مع نصارى نجران الذى نص فيه على «بقائهم فى أماكنهم وإقامتهم فى ديارهم دون أن يكون معهم أحد من المسلمين...».

والسؤال- ماذا يريد الكتاب أن يصنع بالمجتمع المصرى، وبالشعب الموحد عرقاً ومكاناً طيباً وحياة مشتركة على مدى العصور؟.

هل يدعو الكتاب إلى إقامة معازل يعيش فى كل منها فريق بذاته من مكونات الجماعة؟.

ولقد نشرت مجلة «الدعوة» التى يصدرها «الإخوان المسلمون» فى عددها الصادر فى شهر ديسمبر ١٩٨٠ (ص ٤٠) فتوى بشأن «حكم بناء الكنائس فى ديار الإسلام»

نصها أن «حكم بناء الكنائس فى ديار الإسلام على ثلاثة أقسام: الأول: بلاد أحدثها المسلمون وأقاموها كالمعادى والعاشر من رمضان وحلوان- وهذه البلاد وأمثالها لا يجوز فيها إحداث كنيسة ولا بيعة. والثانى: ما فتحه المسلمون من البلاد بالقوة كالإسكندرية بمصر، والقسطنطينية بتركيا- فهذه أيضاً لا يجوز بناء هذه الأشياء فيها. وبعض العلماء قال بوجوب الهدم لأنها بلاد مملوكة للمسلمين. والقسم الثالث: ما فتح صلحا بين المسلمين وبين سكانها. والمختار هو إبقاء ما وجد بها من كنائس وبيع على ما هى عليه فى وقت الفتح ومنع بناء وإعادة ما هدم منها. وهو رأى الشافعى وأحمد- إلا إذا اشترطوا فى عقد الصلح مع الإمام إقامتها فعهدهم، إلى أن يكثر المسلمون على البلد. وواضح أنه لا يجوز إحداث كنيسة فى دار الإسلام. يقول ﷺ: «لا تبنى الكنيسة فى الإسلام ولا يجدد ما خرب منها»- المغنى جزء ٨».

وتأتى هذه الفتوى فى فترة حرجة من التاريخ المصرى لتقدم تبريراً فقهياً لبعض أعمال التخريب التى كانت تحدث وقتئذ. وهى فتوى تجئ على نقيض ما استقر فى مصر من تقاليد منذ دخول الإسلام. يحفظ التاريخ الإسلامى فى مصر أن الوالى مسلمة بن مخلد الأنصارى الذى ولاه معاوية وظل فى الولاية ١٥ عاماً (٤٧ - ٦٢هـ) استطاع خلالها أن يدرك عن قرب الخصوصية المصرية- سمح للقبط أن يبنوا كنيسة بالفسطاط ولم يبال باستنكار الجند لذلك العمل. وفى ولاية عبد العزيز بن مروان الذى ولاه أبوه الخليفة الأموى عل يمصر واستمرت ولايته لها ٢١ سنة (٦٥-٨٦هـ) أمر الوالى- كما يقول تاريخ البطاركة- للأساقفة أن يبنوا بيعتين فى حلوان، وهى المدينة التى أحدثها الوالى نفسه وجاء ذكرها فى فتوى الإخوان المشار إليها. وكان الأساقفة ينفقون من عندهم على عمارتها. وكان المهتم بذلك اغريغوريوس أسقف القيس. ويذكر المقريزى أن مفتى مصر الليث بن سعد (٣ - ١٧٥هـ) ومعه قاضى مصر عبد الله بن لهيعة أمرا ببناء الكنائس، وقالا- من خلال رؤية فنية حضارية إنسانية مصرية- إن بناء الكنائس هو من عمارة الأرض.

ثم من قال إن المعادى والعاشر من رمضان وحلوان احدثها المسلمون وحدهم ؟

وبعد- فإن الأمر يتجاوز حالة الأقباط إلى كيان الجماعة نفسه، إن الوعى بوجود الآخر الدينى فى إطار سيادة الشعب، يمثل تقليدياً، بالإضافة إلى الانتماء للأرض- عامل التوازن فى الشخصية المصرية والمؤشر المعبر عن حالتها الصحية.

بل إن احترام الآخر ظل على مدى العصر هو الترياق التلقائي المصرى ضد التطرف، إن من يبدأ بنفى الآخر الدينى- الأقباط، لابد أن يصل إلى تكفير الذات- المسلمين.

إن مسار التاريخ المصرى الحديث والمعاصر يظهر أن النجاح فى ممارسة أنواع أخرى من التعددية: الفكرية، وعلى الخصوص السياسية- هذا النجاح يتوقف على نتيجة ما يجرى فى المدرسة الأولية للتعددية، نعنى بذلك التعددية الدينية على أرض سيادة الشعب. فحصيلة هذه المدرسة- إيجاباً وسلباً، تنتقل إلى المراحل التالية للتعددية. أى أن احترام الآخر الدينى هو المقدمة، والشرط الضرورى لاحترام الآخر السياسى والفكرى.

وإن نفى بعض مكونات الجماعة من مجال إمكانية النجاح فى الانتخابات النيابية والمحلية والنقابية، كما أن نفيهم من تولى المراكز القيادية فى مختلف مجالات العمل الوطنى وهم مصريون «إليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية» (م٣ من دستور ١٩٢٣)، مع استمرار هذا النفى فترات طويلة متصلة، والسكوت عنه والرضا به- هذا كله، يشكل شرخاً خطيراً فى الضمير الجمعى المصرى. وهو شرخ يسمح بالسكوت عن انحرافات أخرى بل والرضا بها. وهكذا يصبح الوضع المنحرف هو السلوك الطبيعى؛ فالضمير واحد لا يتجزأ، وحين يفسد فى أمر، فلابد أن يشمل الفساد باقى أجزائه.

إننا لا نبالغ إذا قلنا إن القضاء على الفساد والظلم والمحاباة لهذا السبب أو ذلك، واستعادة العدل والاستقامة فى الحياة المصرية- هذا كله، يمكن أن يبدأ بوقفه شجاعة إلى جانب مبدأ المواطنة وتطبيقه بحسم ودقة- ليعلم كل مصرى أن «الكفاءة والنزاهة والتضحيات»، كما قال سلامة بك ميخائيل عام ١٩٢٢، هى وحدها التى ينظر إليها المصريون.

٧ - **سيناريوهات التعامل مع التعددية:** تنطلق السيناريوهات المطروحة للتعامل مع التعددية الدينية المصرية إما من التقسيم الرأسى الذى ينظر إلى كل من المسلمين والأقباط على أنه كيان متمين، أو من التقسيم الأفقى الذى يضم مكونات الجماعة فى وحدة سياسية تضمها مقومات الكيان المصرى وتجهد لتغيير شامل من خلال حركة

موحدة بدأت منذ زمن بعيد وتتواصل لتحقيق مزيد من التقدم للجماعة ككل، بما يؤدى إلى فائدة كل مجموعة فى مصر- دينية أو غير دينية، بل لكل مواطن بما يحقق له مزيداً من ضمان لممارسة حقوقه المدنية والسياسية.

أما السناريوهات التى تعتمد التقسيم الرأسى فإنها تطول مقومات الكيان المصرى نفسه- إما الأرض أو وحدة الشعب السياسية.

(أ) السناريو الإسرائيلى:

نشر الكاتب الإسرائيلى «أوديد زينون» Oded Zinon ، دراسة بعنوان «استراتيچية لإسرائيل فى الثمانينيات» نشرت عام ١٩٨٢ فى مجلة «اتجاهات Kivunim » التى تصدر عن دائرة النشر بالمنظمة الصهيونية العالمية بالقدس. وقد نشرت الترجمة العربية فى «الثقافة العالمية» الكويت، سبتمبر ١٩٨٣، كما نشرها بمصر الأهرام الاقتصادى.

ويقول الكاتب إن الوضع العربى يخلق فرصاً جيدة للسيطرة الصهيونية على المنطقة. ويقول عن مصر إن فيها انقسامات متزايدة بين المسلمين والمسيحيين، ثم يضيف «إن تجزئة مصر إقليمياً إلى مناطق جغرافية هو الهدف السياسى لإسرائيل فى الثمانينيات على جبهتها الغربية»، ولديه «رؤيا متمثلة فى دولة قبطية مسيحية فى صعيد مصر بجانب عدد من الدول الضعيفة ذات قوى محلية وبدون حكومة مركزية كما هى الحال حتى الآن. هذه الرؤيا هى المفتاح لتطور تاريخى... يبدو حتمياً علي المدى البعيد».

ويعمم الكاتب مبدأ التجزئة على لبنان وسوريا والعراق وشبه الجزيرة العربية. ويقول إنه إذا تجزأت مصر فإن بلاداً مثل ليبيا والسودان لن يكتب لها البقاء على صورتها الحالية وستلحق بمصر عند سقوطها وانحلالها.

(ب) السيناريو الدولى:

وهو أيضاً يعتمد التقسيم الرأسى فى مجال الشعب، فيقسم الجماعة دينياً إلى أغلبية وأقلية. والجديد فى هذا السيناريو أنه يسبغ نوعاً من الرعاية العالمية على الأقلية.

فقد أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٨ أكتوبر ١٩٩٢ قراراً بشأن إعلان الأمم المتحدة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية واثنية وإلى أقليات دينية ولغوية.

وأهمية هذا القرار تأتى من أن الحقوق الواردة فى هذا الإعلان لم تعد مسألة داخلية وحسب، بل إن الفقرة الثانية من المادة الخامسة تنص على أنه «ينبغى تخطيط وتنفيذ برامج التعاون والمساعدة فميا بين الدول مع إيلاء الاهتمام الواجب للمصالح المشروعة للأشخاص المنتمين إلى أقليات».

وهكذا يصبح من الممكن أنه عند عقد معاهدة بين دولة عظمى وأخرى نامية من أجل تنظيم برنامج للتنمية فى هذه الأخيرة يتضمن قروضاً ومساعدات- يصبح ممكناً أن تناقش الأوضاع الداخلية للأقليات وتدخل فى الاعتبار عند وضع البرامج وعند تنفيذها.

وكان قد خطط لعقد مؤتمر بالقاهرة خلال المدة من ١٢-١٤ مايو ١٩٩٤ لتقييم الإعلان العالمى لحقوق الأقليات فى الوطن العربى والشرق الأوسط. وأدرج الأقباط فيه باعتبارهم أقلية يسرى عليها ما ورد فى الإعلان. ولكن المؤتمر قوبل بمعارضة شديدة من رجال الفكر والسياسة المصريين ورفض الأقباط اعتبارهم أقلية- الأمر الذى اضطر معه القائمون على المؤتمر إلى استبعادهم من قائمة الأقليات ومناقشة أوضاعهم على هامش المؤتمر.

ومن المعروف أن المصريين جميعاً سبق أن رفضوا التحفظ البريطانى فى إعلان ٢٨ فبراير ١٩٢٢ الخاص بحماية الأقليات.

(جـ) حالة الذمية التقليدية :

يطيح هذا التيار بجميع مقومات الكيان المصرى، ولا يعترف بالحركة المصرية أو بأى من انجازاتها. كما أنه ينكر كل تراث الإسلام المصرى الذى ألقى البردة الدينية على الأرض والشعب كما سلف البيان. بل إن العلاقة بالأرض التى هى لدى الصحابى عبد الله بن عمرو شبيه الجنة فى الدنيا- هذه العلاقة هى في نظر سيد قطب من وشائج الطين، يتجمع حولها الناس على أمثال ما تتجمع عليه البهائم من كلأ ومرعى وقطيع وسياج. ويكرس هذا التيار الفرقة بين مكونات الجماعة ويفرض هيمنة أبدية

لواحـد منها علـى الآخر، ومن ثم رفـضه للدسـتور المصـرى وما يتضـمنه من مـبدأ المساواة. فطبقاً لما يقوله عبد الجـواد يس فى «دولة الإسلام ينقسم الناس إلى قسمين: المسلمين وغير المسلـمين، فأما المسلمون فهم أصحاب الدولة والسلطان... وأما غيرهم فـهم أهل عـهد وذمـة إذا رضـوا»، وهؤلاء يعـطون الجـزية عن يد وهـم صاغـرون، ويستعيد أوضاع إعطاء الجزية كما جاءت فى كتب الفقه التقليدية.

ولقد واجه الأسـتاذ فهمى هويدى هذا الكتـاب فى عدة مقالات، رافضاً ما يـتضمنه من مقولات (الاهرام ٥ و١٢ و١٩ / ٨ و٧ / ١٠ / ١٩٨٦).

(د) الذمية المعدلة:

يبدأ هذا التيـار باعتماد مبدأ المساواة أسـاساً للعلاقات فى التعددية الـدينية، ولكنه فـى الوقـت نفســه يعتبر أن هذا هو مضمـون حالة الذمية، يقول الدكتـور أحمد كمال أبو المجد إن «فكرة الـذمة لم تكن أبداً ولا يمكن أن تكـون اليوم(!) تعبيـراً عن مواطنة ناقصة» أو «مواطنة من الدرجة الثانـية». وفي نفس الوقت يقول إن فكرة «أهل الذمة» تحتاج إلى إعادة تأمل ومراجعة، و«إن البر بأهل الـذمة قد اتخذ فى التطبيق التاريخى صوراً ومظاهر أدنى من هذه المساواة الكاملة».

وفى حقيقة الأمر يرجع التناقض هنا إلى أن الفكرتين تصدران عن منطلقين لايمكن التوفيق بـينهما- فالذميـة تعبير عن حالة الـغزو وحكم الفاتحين، والمواطنة تعـبير عن حركـة المحكومين لاستخـلاص السلطة لأنفسهم من الحكـام الذين يحكمون لـصالح أنفسهم. ولـذلك فإن الذى أجرته هذه الحركة هـو على وجه التحديد نسخ مـبدأ الذمة وإحلال المواطنة مكانه، التى قامت على أساس العقد الاجتماعى بين مكونات المحكومين، ونتيـجة لواقـعة تفريط الحـاكم فى سيـادة البلاد ثم اسـتردادها بواسطـة المحكومين جميعاً.

هذا- وقد يـحدث حين تناقـش مسألة المواطـنة والتمـتع بالحقوق الـسياسـية فى المجتمـع التعددى أن يتـجه الحديث إلى تأكـيد المساواة بين المـسلمين وغير المـسلمين، بمعنى أن يكون ثمة تسليم مبدئى يفترض أن هـذه المسألة غير واردة بالنسبة للمسلم، بل تتخذ حالة هذا الأخـير نموذجاً ومعياراً لحالة غير المسلم، فـيطرح المبدأ: «لهم مالنا (أى ما للمـسلمين) وعليـهم ما علينا». ولـكن يظل السؤال: مـاذا لنا- ماذا للمـسلمين،

لجمهور المحكومين، من حقوق سياسية؟ فالاجابة تطرح عنصر المساواة فى المواطنة قبل أن تحسم قضية العنصر الآخر أى المشاركة. وهكذا تكون المساواة فى الحرمان من الحقوق السياسية. ولقد رأينا نموذجاً لهذه المساواة فى تعميم حالة الذمة على المصريين جميعاً.

ونتيجة لمحاولة الدكتور أحمد كمال أبو المجد فى التوفيق بين المتناقضات، وإذ يستبدل بفكرة الذمة سيادة الدستور، فإنه يحتفظ بالنتيجة العملية التى تؤدى إليها فكرة الذمة وذلك حين يقول «إن مبدأ المساواة فى الحقوق المدنية والسياسية، المادى فيها والمعنوى، لا ينفى المبدأ المعمول به فى الدنيا كلها من أن يكون حق الإدارة للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة»، ومن هذا الرأى أيضاً الأستاذ فهمى هويدى.

ولقد سبق أن ذكرنا أن استخدام مصطلح الأغلبية والأقلية مشروط بأن يكون لهما مضمون سياسى يسمح بإمكانية تحول الواحد منهما إلى الآخر. أى بإمكان تداول السلطة. وهو ممتنع فى حالة التعددية الدينية التى تحول دون الخروج من الأغلبية.

ولقد اعتمدت الجماعة المصرية المفهوم السياسى للأغلبية والأقلية منذ أمد بعيد، فنقرأ فى تقرير المؤتمر (الإسلامى) المصرى الذى عقد فى عام ١٩١٢:

«الخطأ الفاضح هو تقسيم الأمة المصرية باعتبارها نظاماً سياسياً إلى عنصرين دينين- أكثرية إسلامية وأقلية قبطية، لأن مثل هذا التقسيم يستتبع تقسيم الوحدة السياسية إلى أجزاء دينية، أى تقسيم الشئ إلى أقسام تخالفه فى الجوهر. الأمة باعتبارها كائناً سياسياً أو نظاماً سياسياً، إنما تتألف من عناصر سياسية كذلك، فأى مذهب من المذاهب السياسية اعتنقه أفراد أكثر عدداً كان أكثرية، وكان الآخر أقلية. وعلى هذا يمكن فهم الأكثرية والأقليات فى الأمة وليس للدين فى ذلك دخل... على ذلك يكون من السهل فهم انقسام الأمة باعتبار المذاهب السياسية إلى أكثرية وأقليات كلها (الأغلبية والأقلية) غير ثابتة بل متغيرة بتغير المذاهب السياسية وانتشارها قلة أو كثرة».

ويقول الدكتور كمال أبو المجد «إن استمداد التشريعات فى المجتمع المسلم من الشريعة الإسلامية ليس إلا تطبيقاً عادياً لهذا المبدأ العادل». أى لمبدأ مفهومه هو عن الأغلبية والأقلية.

ومؤدى هذا أنه بالنسبة لما يجرى فى المجتمع، يمتنع على غير المسلمين التدخل فى مناقشة أى قانون أو قرار إدارى إذا قيل إنهما مستمدان من الشريعة. فالأستاذ يعطى حق «الإدارة» على اتساعه للمسلمين باعتبارهم الأغلبية، ونحن نعرف القول بأن الإسلام دين شامل يحكم كل جوانب الحياة- يمتنع علي غير المسلمين التدخل فى «الإدارة» فكيف يتفق هذا مع قول الكاتب إن المبدأ هو «المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التى يكفلها الدستور وتنظمها القوانين».

وعلى العموم، فإن فكرة الذمة تفترض أن المجتمع الذى يعيش فيه غير المسلمين ليس هو مجتمعهم، فهى «وصف للأساس التاريخى الذى عومل بمقتضاه أهل الكتاب فى مجتمعات المسلمين... وهى بهذا- تمثل الحد الأدنى من ضمانات غير المسلم فى مجتمع المسلمين...» الذين يلتزمون بـ «البر بأهل الذمة»، فنحن بذلك نكون إزاء مجتمع ينقسم إلى فريقين: فريق يملك السلطة الأبوية وآخر خاضع يتمتع ببر السلطة وحسن معاملتها.

وإذا كان هذا الكلام يكن أن يكون مفروضاً فى إطار الدولة التى تقوم السلطة فيها على أساس الغزو- فإنه لا يسوغ فى الدولة التى قامت نتيجة حركة شارك فيها الجميع وبمقتضاها استردت الدولة من الغاصب المتواطئ مع الخليفة. فأصبح المجتمع والدولة اللذان نشآ نتيجة لهذه الحركة العامة، هما مجتمع ودولة منسوبان إلى الجميع: مجتمع المصريين ودولتهم. ويكون البر الواجب متبادلاً- براً بالمسلمين من جانب الأقباط وبراً بهؤلاء من جانب أولئك.

والحقيقة إن الوضع الذى نشأ فى مصر نتيجة حركة الجماعة هو أمر لم يعرض له الفقه الإسلامى التقليدى- ومن ثم هناك ضرورة اجتهاد جديد ينطلق من أن ثمة واقعة تاريخية حدثت ينبغى أن تتحول إلى واقعة قانونية شرعية.

يعبر عن هذا الوضع الجديد الفقيه الدستورى الإسلامى د. محمد سليم العوا إذ يقول: إن الدول الإسلامية القائمة اليوم تمثل نوعاً جديداً من أنواع السيادة لم يعرض لأحكامه الفقهاء، لأنه لم يوجد فى زمانهم. فهذه السيادة لم تؤسس على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها. بل تشاركت جميع مكونات الشعب فى كل من

هذه الدول فى استخلاصها. ويضيف د. العوا إن الدولة الإسلامية التى قامت فى العصور الأولى قد انقضت وصارت تحت الاستعمار الغربى ولكن الشعوب قاومت هذه السيطرة. وشاركت فى هذه المقاومة جميع مكونات الجماعة- المسلمون وغير المسلمين. فخاضوا معارك المقاومة معاً، وقتل أبناؤهم بيد الطغيان الأجنبى أو طغيان العملاء المحليين معاً. ومن مسلسل المقاومة المستمرة، وقوة الصمود المتجددة، وحركة التاريخ الذى يداول الله سبحانه وتعالى الناس أيامه- من ذلك كله نشأت الدول القائمة اليوم- روى شجرة استقلالها أبناؤها جميعاً بدمائهم، ودعا إلى حريتها وعمل لها المفكرون والسياسيون منهم جميعاً.

ولقد كتب الأستاذ فهمى هويدى مقالاً يوم ٢ مايو ١٩٨٩ بعنوان «محاكمة الإسلام»، عرض فيه لموقف الجماعات الإسلامية فى أوروبا وأمريكا وهى تعيش كأقليات هناك. وقال إنه بسبب أن النظرة الغالبة فى الفقه الإسلامى على أنه يمثل أغلبية بينما غير المسلمين أقلية فيه- هذا التراث دفع المسلمين المقيمين فى الولايات المتحدة إلي محاولة تدارك هذه الثغرة وطرح فكرة «فقه الأقلية».

ما أحوجنا فى مصر إلى طرح فقه المواطنة هذا- وفى حقيقة الأمر فإن آثار الردة إلى هذين السيناريوهين- الذمة التقليدية والذمة المعدلة، لن تكون محصورة فى نطاق القبط وحسب. بل ستصيب النظام الدستورى والسياسى المصرى فى مبادئه الأساسية التى تقررت نتيجة للحركة الدستورية، ذلك أن كليهما ينطلقان- كما سبق القول- أولاً، من مفاهيم فقه الحكام وما يتضمنه من سلطة مطلقة مقررة للحاكم. وثانياً، من رفض للحركة المصرية أساساً للنظام الدستورى- تلك الحركة التى كانت نتيجتها بالنسبة لجميع المصريين، إقرار مبدأ المواطنة بركنيها المشاركة فى السلطة والمساواة بين المواطنين. وسيترتب على ذلك أن جميع المصريين- المسلمين والقبط، سيعودون رعايا فى ذمة الحكم المطلق.

(هـ) سيناريو الأحزاب الدينية :

ويتصل بهذا السيناريو، اقتراح آخر هو اعتبار كل من المسلمين والأقباط قوة سياسية متميزة. ومن ثم ولأجل إقرار شرعية العمل الإسلامى السياسى لا يجد هذا الرأى مانعاً من إمكانية أن يؤلف الأقباط بدورهم حزباً. وهكذا، فرداً علي القول بأن

شرعيـة العمل الإسلامى يفـتح الباب للصراع الطائـفى من حيث إنه يستـوجب إتاحة فرصة مماثلة لشرعية العمل المسيحى فى المجال السياسى- رداً على هذا القول، يجيب الأستاذ فـهمى هويدى بأنـه «رغم أن للمسيـحيين تجمعـا طائفياً مـستقلاً لـه وضعه القانونى وقيادته المنتـخبة، فإنى لا نجد سبباً وجيهاً لمنع بعـضهم من تشكيل حزب له برنامجه فى الإصلاح» (الأهرام ١٤ / ٤ / ١٩٨٧).

ويتردد هذا القول فى تصريحات قيـادات الإخوان المسلمين. هذا الرأى يعود بنا إلى التقسيم الرأسى للجماعة الذى تجاوزته حـركتها، ويؤدى إلى تقسيم الشئ إلى أقسام تخالفه فى الجوهر كـما قال تقرير مؤتمر ١٩١٢ . أما الأقباط فقد أعـلنوا مراراً كثيرة رفضهم تكوين حزب سـياسى مسيحى، ويرون أن مكانهم فى الساحـة السياسية هو داخل الأحزاب القائمة.

(و) السيناريو المصرى:

يبقى السـيناريو الذى ينطلق من المـفهوم السياسى للـجماعة ومن الحركـة العامة للجماعة المصريـة- الحركة الوطنية والدستورية، ويعتمد كـل إنجازاتها ويواصلها إلى مزيد من التقدم.

وفى الحقيقة فإن «حالة القبط» لا يمكـن فصلها عن «حالة المصريين». وقد رأينا أن إهدار العقد الاجتماعى الذى انطوت عليه الحـركة والحكم على أساس سيادة منقوصة يمس الكيان المصرى فى الصميم.

وهنا يأتـى دور «الذاكرة السيـاسية» فـهذه تلعب دوراً حـاسماً فى تشـكيل وعى الشعوب. إنها تحفل ليس وحسب بالوقائع والأحداث، ولكن أيضاً بالرؤية التى تعطيها الجماعـة لهذه الوقائع والأحـداث، فتكون الحصيـلة- الوقائع ورؤيتهـا- هى الصورة التى تعبر عن حركـة الشعب وتمنح الجماعة وكلا من أعضـائها زاداً يواصل به الجهد نحو مـزيد من آفاق الـتحرر. ويكـون هذا كله هو مـضمون برامـج التعليـم والإعلام وأساس الممارسة فى جميع المجالات.

وفى حكم حديث للمحكمة الدستورية العليا قالت إن النصوص الدستورية تقيم فى مجموعها «ذلـك البنيان الذى يعكس ما ارتأته الإرادة الشعبـية.. ولا يجوز بالتالى أن

تفسـر النصـوص الدسـتوريـة بمـا يبتـعد بها عن الغايـة النهـائيـة المقصودة منها... أو باعتبارها قيمـاً مثالية منفصلة عن محيطها الاجتـماعى. وإنما يتعين دوماً أن تحمل مقاصدها بمراعاة أن الدسـتـور وثيقة تقدمية لا ترتد مفاهيمها إلـى حقبة ماضية وإنما تمثل القواعد التى يقوم عليها التى صاغتهـا الإرادة الشعبية انطلاقاً إلى تغيير لا يصد التطور عن آفاقه الرحبة...» وأضافت إنه فـى هذا الإطار والتزاماً بأبعاده، فإن خضوع الدولة للقانون محدداً على ضوء مفهوم ديمقراطى مؤداه ألا تخل بالحقوق «التى يعتبر التسلـيم بها فى الدول الديمـقراطية مفـترضاً أوليـاً لقيام الدولة الـقانونية، وضـمانة أساسية لصون حقوق الإنسان وكرامته وشخـصيته المتكاملة» (القضية رقم ٢٢ لسنة ٨ قضائية (دستورية، جلسة ٤ يناير ١٩٩٢).

بهذا وحده يمكن لمصر أن تقدم نفسها نموذجاً يتـفق مع طبيعة شعبها وتاريخه فى وسط عالم يموج بصراع الحضارات والأديان والمذاهب.

المراجــع

• أولاً المراجع العربية:

١ - إسماعيل صبرى عبد الله، «نظرة مصرية على تاريخنا الحضارى»، مجلة الطليعة القاهرة، يونيو ١٩٧١ .

٢ - ابن هشام، السيرة النبوية، ١٣٢٩هـ.

٣ - أبو المكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود، كتاب مصر وأديرتها، أكسفورد، ١٨٩٥ .

٤ - أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة، القاهرة، ١٩٩١ و١٩٩٢ .

٥ - اسكندر غطاس، أسس التنظيم السياسى فى الدول الاشتراكية، القاهرة، ١٩٧٣ .

٦ - براءة الأقباط من طلب تمثيل الأقليات، القاهرة، ١٩٢٢ .

٧ - تقى الدين المقريزى، المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار، بيروت، دار صادر، د.ت.

٨ - توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوى، القاهرة، ١٩٧٠ .

٩ - جمال حمدان، شخصية مصر، القاهرة، ١٩٧٠ و١٩٨١ .

١٠ - حسين نصار، الثورات الشعبية فى مصر الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩ .

١١ - حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، الجزء الثانى، القاهرة، ١٩٨٣ .

١٢ - حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.

١٣ - حسن البنا، حديث الثلاثاء، سجلها وأعدها للنشر أحمد عيسى عاشور، القاهرة، ١٩٨٥ .

١٤ - روبير بيلو، المواطن والدولة، ترجمة نهاد رضا، بيروت، ١٩٨٣ .

١٥ - رفاعه الطهطاوى، تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، طبعة محمد عمارة، الأعمال الكاملة، الجزء الثانى، بيروت، ١٩٧٣ .

١٦ – رفاعه الطهطاوى، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، فى الأعمال الكاملة، طبعة محمد عمارة، الجزء الأول، بيروت، ١٩٧٣ .

١٧ – سيدة إسماعيل كاشف، مصر فى فجر الإسلام، القاهرة، ١٩٧٠ .

١٨ – سيدة إسماعيل كاشف، تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية لساويرس ابن المقفع وأهميته لدراسة التاريخ القومى، المجلة التاريخية المصرية، المجلدان ٩ و١٠، القاهرة، ١٩٦٠ – ١٩٦٢ .

١٩ – سيدة اسماعيل كاشف، المنهج التاريخى لابن عبد الحكم، ضمن دراسات عن ابن عبد الحكم، القاهرة، ١٩٧٥ .

٢٠ – سيدة إسماعيل كاشف، أحمد بن طولون، القاهرة، ١٩٦٥ .

٢١ – سيد قطب، معالم فى الطريق، القاهرة، ١٩٨٠ .

٢٢ – سعد الدين إبراهيم، الملل والنحل والأعراق، هموم الأقليات فى الوطن العربى، القاهرة، ١٩٩٤ .

٢٣ – صفحة من تاريخ القبط، الاسكندرية، ١٩٩٤ .

٢٤ – طارق البشرى، المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية، القاهرة، ١٩٨٠ .

٢٥ – طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ – ١٩٥٢، القاهرة، ١٩٧٢ .

٢٦ – طارق البشرى، حول أوضاع المشاركة فى شئون الولايات العامة لغير المسلمين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، فى الإسلام فى عالم متغير، ندوة، بيروت، ١٩٩٤ .

٢٧ – عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية، القاهرة، ١٩٦٣ .

٢٨ – على إبراهيم حسن، مصر فى العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٦٤ .

٢٩ – عبد الرحمن بن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها، طبعة تورى، ليدن، ١٩٢٠ .

٣٠ – عبد الله خورشيد، ابن المقفع المصرى، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٨٥ .

٣١ – عبد الرحمن الرافعى، عصر إسماعيل، القاهرة، ١٩٤٨ .

٣٢ – عبد الرحمن الرافعى، الثورة العرابية والاحتلال البريطانى، القاهرة، ١٩٣٧ .

٣٣ – عبد الرحمن الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، القاهرة، ١٩٦٦ .

٣٤ – عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، الجزء الثالث، د. ت.

٣٥ – عبد الجواد يس، مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة، القاهرة، ١٩٨٨ .

٣٦ – عبد الجـواد يس، تطور الفكر السـياسي في مصـر خلال القرن التاسـع عشر، القاهرة، ١٩٨٨ .

٣٧ – غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت، ١٩٨٧ .

٣٨ – فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، القاهرة، ١٩٨٥ .

٣٩ – قاسم عبده قاسم، أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٨٩ .

٤٠ – قاسم عبده قاسم، ماهية الحروب الصليبية، الكويت، مايو، ١٩٩٠ .

٤١ – كامل صالح نخلة، كتاب تاريخ وجداول بطاركة الاسكندرية القبط، القاهرة، ١٩٤٢ .

٤٢ – مصطـفى أبو زيد فهمي، النظام الدستوري والأنظمة السياسية، القاهرة، ١٩٦٦ .

٤٣ – مصر في ربع قرن ١٩٥٢ – ١٩٧٧ ، تحرير سعد الدين إبراهيم، بيروت، ١٩٨١ .

٤٤ – محمد قطب، شبهات حول الإسلام، القاهرة، ١٩٥٤ .

٤٥ – محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٩ .

٤٦ – محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، القاهرة، ١٩٧٢ .

٤٧ – محمـد أنيس، مؤرخ مجهول سبق الجبرتي، مجلة الهلال، القاهرة، يوليو، ١٩٦٤ .

٤٨ – مجـموعة أعمـال المؤتمر المصري الأول المنعقد بهـليوبوليس، المطبعة الأمـيرية بمصر، ١٩١١ .

٤٩ – محمد قطب، شبهات حول الإسلام، القاهرة، ١٩٥٤ .

٥٠ – نعمات أحمد فؤاد، شخصية مصر، القاهرة، ١٩٦٨ و ١٩٧٨ .

٥١ – وليم سليمان قلادة، المسيحية والإسلام في مصر ودراسات أخرى، القاهرة، ١٩٩٣ .

٥٢ – وليم سليمان قلادة، هذا الكتاب وهذا المؤتمر وما بعدهما، مجلة القاهرة، يوليو ١٩٩٤ .

٥٣ – يوسف القرضاوى، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، القاهرة، ١٩٧٧ .

٥٤ – يسى عبد المسيح، ساويرس ابن المقفع، فى صور من تاريخ القبط، الأسكندرية، ١٩٥٠ .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

1 - A Diognete, Sources Chretiennes, Paris, 1951 .

2 - Bell, The legacy of Egypt, Oxford, 1942 .

3 - Butler, Copts, Encyc. Brit, 11 th ed, Vol.7.

4 - Chauleur, Sylvestre, Histoire des Coptes, Paris, 1960 .

5 - Le Vte de la Jonquiere, Histoire de l'Empire Ottoman, Paris, 1881. 2eme ed,1914 .

6 - Description de l'Egypte, 2ed, t.XVIII, Paris, 1826 .

7 - Duverger, Maurice, Institutions Politiques et Droit Constitutionnnel, Paris, 1968 .

8 - Dictionnaire d'Archeologie Chretienne et liturgie, Par15,1940 .

9 - Hauriou, Andre, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Paris, 1968 .

الحزب القبطى فى مصر

بهذا العنوان نشرت مجلة «المصور» فى ٢٤ / ٢ / ١٩٨٥ إستطلاع رأى، قلت فيه :

فوجئ المصريون بإعلان من المدعى العام الإشتراكى بأنه قد ورد إليه إخطار بأسماء المؤسسين لحزب جديد بإسم حزب السلام الإجتماعى وصيانة الوحدة الوطنية.

وعلى الرغم من إسم الحزب الذى يفترض وجود ممثلين لمكونات الجماعة التى تتم «الوحدة» بينها، فإن الأمر الغريب أن أسماء المؤسسين خلت من المسلمين.

ولابد من أن المتابعين للمناقشات الدائرة فى الساحة السياسية- منذ فترة قد رصدوا كيف أن ورقة «الحزب القبطى» كان يستخدمها- فى وقت واحد- المؤيدون لقيام حزب إسلامى والمعارضون له. كل فريق لمصلحته- فالاتجاه الأول يرى أنه لا مانع من السماح بالحزب القبطى- طبعاً لتبرير دعوته المقابلة- أما المعارضون لذلك فقد كانوا يرفعون ورقة هذا الحزب للتحرير من قسمة المجتمع على أساس دينى. وليس من شك فى أن استخدام هذه الورقة لهذا الغرض أو ذاك، مسلك غير مسئول، كمن يستخدمون المتفجرات لإحراز أهداف فى مباريات الرياضة دون تقدير لما سيحدث نتيجة لذلك بين جماهير المتفرجين من أذى ومن إنخداع بالمناقشات.

وهكذا أصبح حتماً أن نستعيد مسار الجماعة المصرية الذى من خلاله استخلصت معيار المواطنة فيها.

ويجمع الدارسون على أن العلاقة بين مكونات الجماعة المصرية- المسلمين والأقباط- على الخصوص فى العصر الحديث، هذه العلاقة لم تتحدد فى صياغات نظرية وبنصوص مسبقة، أو من خلال فحص مباشر لهذا الموضوع بين طرفيه، ولكنها تحددت من خلال حركة الجماعة كلها، وللحركة عمقها الوجدانى الضارب فى التاريخ المصرى، وفى النظرة المشتركة للأرض وللإنسان، فكان هذا كله بمثابة خلفية موجهة لمسار الحركة المصرية العامة التى أدت إلى قيام الجماعة السياسة المصرية، والدولة الحديثة بنظمها ومؤسساتها.

وفى تصورى أن الأمـر تغير فى السنوات الأخيـرة، إننا نقيم العلاقـة بين مكونات الجماعة علـى عكس الخبرة المصرية التاريخـية؛ فكلما حدثت واقعـة تهدد الوحدة بين مكـونــات الجماعـــة فـى إطـار المصطـلح الذى دخل القامـوس السياســى المصرى، «الفتنة الطائفية»، نقول كلما حدثت مثـل هذه الواقعة واجهناها بالصيغ المعدة المتوارثة وبالخطب والبيانات.

أما الحركة المنظمة المخططة، فتبقى مفتقدة، وعلى وجه الخصوص داخل الأحزاب.

وأحسب أن الوقت قد حان كـى يواجه كل حزب سياسى فى مصر، وفى مـقدمتها حزب الأغلـبية، هذا الموقف ويـستفيـد من درس التاريخ المصـرى. إن الحزب هو أداة تحقيق الديمقـراطية، ليس وحسب بوضع برنامـج شامل متقن الصياغـة، ولكن أيضاً بالتنشئة السـياسية السليمة للمنـتمين إليه، وعلى وجه الخصوص بتحـديد ممثليه فى المجالس النيابية، والمحلية، والنقابات المهنية والعمالية، والالتزام بذلك فى الممارسة.

لقد صاغت فرصة نظام القائمة فى الإنتخابات، وفشلت الأحزاب فى الاستفادة منه للوصول إلى نتيجة تقارب ما حققه سعد زغلول بنظام الإنتخاب الفردى وفى مواجهة منافسة ضارية ومع وجود الإنجليز فى مصر.

لقد تعودنا على أسلوب «رد الفعل»، لا نتحرك إلا حين تدهمنا الواقعة، أما «المبادرة» فى أيام الهدوء فشئ غريب عن مزاجنا المعاصر.

المطلوب الآن توافـق قومى بين كل الأحزاب حول كـيفية اسـتيعاب جمـيع مكونات الجماعـة فى الحياة العامة بمخـتلف مجالاتها، وتكـون الخطة واضـحة صريحة عـملية خالية من الشعـارات المتسهلكة التى فقدت مصداقـيتها، نستفيد من الخبـرة التاريخية المؤكدة لهذا الشعب العظيم.

وأحسب أن هذه الخطة يمكـن أن تشكل نقطة البداية للوصــول إلى حد أدنى- على الأقل- من مشروع حضـارى وطنى ترتضيه الجماعة كلها وتنـطلق منه إلى مزيد من التوافق الإجتماعى- بدلاً من حالة الفصام التى نعانى منها.

إن «الفتنة الـطائفية» تغيـر أساليبها. والمخطـطات الداخلية والخارجيـة على وحدة الشعب المصرى تواصل التدبير وتجهد للتـنفيذ، ومازالت المبادرة فى يدها، والمسرحية لم تتم بعد فصولاً، وهى تبحث عن أبطالها الذين يتصدون للعمل فى شجاعة وإصرار ووطنية حقيقية.

التاريخ حياً ..!

نشر لى بريد الأهرام فى ١٦/١١/١٩٩٣ الرسالة التالية:

فى أكتوبر الماضى مرت على العبور عشرون عاماً. وليس من شك فى أن تلك الأيام من عام ١٩٧٣ كانت بالنسبة لمعاصريها من أروع أيام العمر.

أما الشباب الذين ولدوا بعد ذلك فإنهم بالتأكيد يتوقون لأن تبعث تلك الأيام ليعيشوها حية من جديد.

لذلك فإننى أقترح أن تكون هدية القوات المسلحة ووزارة الإعلام إلى المصريين جميعاً فى مثل هذا العيد سنوياً تسجيلاً كاملاً على شرائط لجميع البيانات العسكرية التى صدرت أثناء معارك العبور تُسجَّل كما أذيعت فى تلك الأيام التاريخية بذلك الصوت نفسه، الواثق الرصين. وتتخللها الأناشيد العذبة الهادئة المعبرة كما سمعها الشعب فى ذلك الوقت يوماً بعد يوم وبنفس الترتيب.

ويلحق بذلك كله البيانات التى قدمها رؤساء أفرع القوات المسلحة عن الأعمال التى أنجزوها.

هذه المجموعة من الوثائق الحية ستكون فى كل بيت، وفى كل مدرسة وفى كل ناد وملتقى – كنزاً تتوارثه الأجيال ويرجع إليه المصريون دوماً ليستعيدوا الوعى بمدى ما لديهم من إمكانيات فى التخطيط والتنفيذ والإنجاز. بل بما يمتلئ به وجدانهم من إنتماء لهذه الأرض الطيبة وإستعداد للدفاع عنها وخدمتها.

هكذا نعيش من جديد أعظم أيام تاريخنا الحديث.

الحوار- اللقاء- بين الأديان

فى عـام ١٩٧٦ نشرت لـى «الهيئـة المصريـة العامـة للكتـاب» كتاب «الحـوار بين الأديان»، حاولت فيه متابعة هذه الحركة التى بدأت تـنشط منذ الستينات، واهتمت بها المؤسسات الدينية العالمية. وعقدت فـى إطارها الندوات والمؤتمرات المتنوعة. وبدا لى أن هذا الحوار يتخذ عدة أشكال: الحوار المـوجه، والحوار المجرد، والحوار من خلال حياة مشتركة. وكنت أعنى بهذا الشكل الأخير الـلقاء بين الإسلام والمسيحية كما يجرى فى مصر. وتكلـمت عن عناصر الحياة المشـتركة فى مصر التى أفرزت هـذا الشكل الحى الواقعى من الحـوار. وقدمت فى نهاية الدراسـة ما ارتأيته من قواعد تـضبط «الحوار بين الأديان» وتؤدى به إلى النتيجة المرجوة.

وكمـا هى العادة، أرسـلت الكتـاب إلى عديد مـن المثقفـين والمفكريـن. ومن بينـهم المرحوم الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود. فجاءنى منه الرد المنشورة صورته هنا.

وهو خطاب اعتز به أيما اعتزاز- وكنت وأنا أعد الكتاب لطبعة ثانية بعد أن نفدت طبعته الأولى، قد استأذنته فى أن أضع خطابه هذا فى مقدمة صفحات الكتاب، فرحب بذلك.

والقارئ لسطور الخطاب يدرك: أن هذا المفكر الكبير لم يكن منعزلاً فى عالم الأفكار عما يجري فى واقع الحياة. ولقد عبر عن ذلك فى سيرته الذاتية «حصاد السنين» نقرأ له فيها:

«إن دنيـا «الأفكار» التـى يحياهـا من يحيـاها من أفراد الـناس، الذين وجـدوا فى أنفسهم ما يميل بهـم نحو الاهتمام «بالفكرة» والاحتفال بها، لا تقتـضى العزلة الكاملة عن الحـياة اليـوميـة الجارية، ومـا تقتـضيه هـذه الحياة مـن عمـل، وأداء للواجـبات الاجتـماعيـة، وانتمـاء إلى الوطـن الكـبير، وإلـى القريـة الأم، وإلى الأسرة وإلـى من اصطفاهم من أصدقاء- بل إن صاحبنا قد عـرف بحرصه على إقامة هذه الروابط بينه وبين الآخرين، فهو مشغوف بوطنه ومواطنيه، ودود مـع أصدقائه ينعم بلقائهم نعيماً لا تحده حدود...» (ص ٢٤).

نشرت فى مجلة «القاهرة»، نوفمبر ١٩٩٣ .

يروى أنه وقد خرج من عقد العشرينات (ولد عام ١٩٠٥) خرج بفكرة كبرى جعلها محوراً لنشاطه الفكرى- ويقول: «لا أظن أن ذاك المحور الأساسى قد تبدل مع أعوام بلغت به الستين منذ انتهت العشرينات إلى أن بدأت من القرن تسعينياته. وتلك هى فكرة «التقدم» فقد رآها تجمع له كثيراً جداً من العناصر التى لا غنى له عنها إذا هو أراد حقاً أن يخدم أمته بفكره» (ص ٧و٣٦).

والفكرة لم تكن مجرد تصور ذهنى منفصل عن الواقع، بل إن المفكر يروى لنا وعيه بما يحدث فى المجتمع، بحيث يمكن القول بأن الفكرة التى أخذ بها الكاتب اختياراً من كثرة الأفكار المعروضة على أقلام أعلام الفكر فى الداخل والخارج- كانت تعبيراً عما كان يجرى فى الواقع «فها هو ذا عصرنا تدوى فى جنباته ضجة النداء إلى تغيير حضارى شامل كامل، يهدم العتيق من أساسه ليقيم الجديد مكانه، وانظر حولك الآن أعنى الثلاثينيات فثورة سياسية، ١٩١٩، فى أعقاب الحرب العالمية الأولى، أعقبتها ثورات فرعية خلال العشرينيات، فى الاقتصاد وفى الموسيقى، وفى الفن التشكيلى، وفى الشعر، وفى النقد الأدبى، وفى التعليم، وفى الأوضاع الاجتماعية...» (٣٧).

ولديه أن «التقدم» لا يعنى مجرد «التغيير» إذ لابد من إضافة تضاف إلى مجرد التغير لتجعل منه «تقدماً»، هذا المضاف هو فى كلمة واحدة «الهدف» الواحد يشيع بين مبدعى الثقافة. فيتجه إبداعهم نحو ذلك الهدف، كل بلغة مجاله الذى يبدع فيه...».

وعلى الرغم من أن المفكر العقلانى يروى لنا كيف أن هذا المناخ العام «قد أخذ يتفكك ويتكسر» (ص ٣٩) إلا أنه فى خطابه لى يبدو سعيداً، لأن الثقة فى قدرة الشعب المصرى على مواصلة مسيرته الحضارية «بادية فى كل سطر» ولأن «الحياة المشتركة» على هذه الأرض الطيبة، عميقة الجذور «دون تكلف ولا تصنع ولا رياء».

وأحسب أن مفهوم «الحياة المشتركة» لم يحظ بالتعمق الجدير به؛ إنه يحتاج لجهد المؤرخ وعالم الاجتماع والمفكر. فهنا تكمن العبقرية المصرية، وهذا هو الترياق الناجح لما يعترينا الآن من علل مؤلمة.

تحية وشكراً للمفكر الكبير الراحل.

٦ شارع ابن مالك
الجيزة
٦ سبتمبر ١٩٧٦

عزيزي الفاضل الدكتور وليم سليمان

تحية صادقة وبعد ، فقد وصلتني هديتكم التي تفضلتم بإرسالها الي ، وهي كتابكم "الحوار بين الأديان" ، ولعلها أن كنت قد تأخرت بعض الشيء في إرسال هذا الشكر ، فلأني كنت غائبا

ولم تمنعني شواغل العائد من السفر ، دون أن أبدأ من فوري في قراءة كتابكم هذا العظيم ، الذي وجدته يسير على طريق قد يظنه القارئ طريقا شائكا ، لكنه يسير مع هذا الطريق وكأنه ينزلق على بساط من حرير ، فالنظرة منزهة مجردة عن الهوى ، والرأي ثاقب يتناول المشكلات فيحللها وكأنها ليست بالمشكلات ، والنفس هادئة مطمئنة ، والثقة بالنفس بادية في كل سطر ، والحياة المشتركة بين الأديان في مصر مبسوطة أمامنا في وضوح يبين كيف ساد الإخاء وسادت المحبة والتعاون دون تكلف ولا تصنع ولا رياء

لست أظنني مبالغا إذا قلت إن كتابك هذا هو من أهم ما أخرجته المطبعة المصرية ، ولابد أن يجد في دنيا القراءة العربية ما يستحقه من الصدى.

ولكم مني أجزل الشكر وأعمق التقدير ،

زكي نجيب محمود

ونقدم فيما يلى الفصل الأخير من كتاب «الحوار بين الأديان»- ومضمونه:

قواعد الحوار

الإنسان ليس كائناً حياته محصورة فى الواقع العملى وحسب، إن له بالإضافة إلى ذلك عقلاً وفكراً. وهو يهتم بالمشاكل الجوهرية التى تمس الحياة الإنسانية. يفكر فى واقعه ويوجهه. ويفهم واقعه ويستخلص أسسه النظرية.

ويعيش المصريون معاً حياة مشتركة فى مختلف المجالات الاجتماعية والإقتصادية والثقافية.

والضمان الأكيد لهذه الحياة المشتركة هو وجود وجهة نظر مشتركة. وإيمان ورؤية واعية يتفق عليها الجميع ويتحركون بمقتضاها.

تقوم هذه الرؤية على مفاهيم رسخت فى أعماق الإنسان المصرى استخلصها من خبرته التاريخية وواقعه، وعاشت معه طوال تاريخه دون انقطاع:

١) إيمان بقيمة الإنسان- صورة الله، خليفة الله، مسجود له من الملائكة. هنا الخط الفكرى والروحى متصل بلا انقطاع. ألا يوجد كبير تقارب بين الفكرة المسيحية التى تقول بمشاركة الإنسان للطبيعة الإلهية بتفضل من الله، وبين أمر الله للملائكة بأن تسجد للإنسان كما جاء فى القرآن؟ إن المشاركة التى تقول بها المسيحية وسجود الملائكة يفترضان معاً وجود فارق نوعى بين الإنسان والله ولكن الفكرتين متقاربتان. وهدفهما واحد وهو تأكيد كرامة الإنسان.

٢) لم يمارس الشعب المصرى سلطة الحكم ممارسة واعية وحقيقية أثناء عصور كانت ترفع شعار الدين أساساً لنظام الحكم. لقد استمر اضطهاد الشعب متصلاً منذ بيزنطة المسيحية حتى المماليك والعثمانيين. لذلك لم تتحول العقيدة المسيحية أو الإسلامية فى الوجدان الشعبى إلى سند للحكم القائم بل كانت حافزاً للرفض والثورة.

٣) قبل المجتمع تعايش المطلقات- الأديان: ومن هنا مبدأ ذو شقين: فعلى الصعيد الفردى يحيا المصرى حبه للمطلق وطاعته له بلا حدود. وعلى الصعيد الإجتماعى يكون المرجع هو التفكير العقلانى المشترك. صاغ الإنسان المصرى هذا فى المبدأ الذى استخلصه المد الثورى: الدين لله والوطن للجميع.

٤) ثقة فى قدرة العقل الإنسانى على فهم الواقع والسيطرة عليه، والتفاهم وتبادل الخبرة بين البشر. نهض العقل المصرى بهذه المهام منذ عصور موغلة فى القدم، وتأكد فى المرحلة الأخيرة، مع مواجهة الحضارة الحديثة.

وتقدم التعددية الدينية للعقل المصرى معيناً فعالاً، لأنها أتاحت له الفرصة لإطلاق قدراته على الصعيد الإجتماعى. فالقبول بتعايش المطلقات جرد المجال الإجتماعى من الطبيعة المطلقة، وأتاح للعقل مجاله الطبيعى: النسبية والاختيار بين البدائل على أساس المصلحة- كى يؤدى وظيفته.

ومع تراكم الخبرة تمضى الحياة المشتركة، فى نشاط مستمر تلقائى. ولم تعد محتاجة لتذكر التعدد. وتزداد خبرة العقل المصرى وقدرته.

ولهذا فإن الوحدة تصبح هى الوضع الطبيعى العادى للحياة الإجتماعية.

وإذن فنقطة البداية فى الحوار- اللقاء الأصيل بين الإسلام والمسيحية هى الحياة المشتركة. التى ارتضاها أصحاب الدينين. وهدف الحوار- اللقاء هو تفسير هذه الحياة تفسيراً مشتركاً، يمكن به أن يزداد أساسها متانة. وتستطيع بواسطته تواصل مسارها التقدمى.

فليس من السائغ أن يكون مصدر معلومات فريق من المصريين عن الآخر مصادر خارجية. خصوصاً إذا لم يكن لدى هذه المصادر كبير عطف على مصر والمصريين.

أما التفهم المتبادل المباشر فيعمق الفكر المشترك الذى يستخلص من ممارسة الوحدة ويتم الرضا به رباطاً. ويمضى الحوار- عملية مستمرة تراكمية ومتطورة، فيها الاستعداد للإصغاء والتكلم، الأخذ والعطاء.

القاعدة الأولى: عن الآخر:

نقطة البداية فى الحوار أن ثمة إنسانية مشتركة تجمع الطرفين: فهذا الذى أجرى الحوار معه- مهما يكن جنسه ولونه وانتماؤه الدينى، إنسان على صورة الله وخليفة

له. مثلى. له حقه فى أن يحترم (بضم الياء) بصفة كونه إنساناً. وفى الحوار يجرى قبول كل طرف للآخر كأخ، وزميل كفاح فى إطار العائلة الإنسانية.

ومن هنا القاعدة الأولى والرئيسية فى الحوار- اللقاء:

فهم الآخر كما يريد أن يكون مفهوماً.

معرفته كما يعرف هو نفسه، وليس كما أراه أنا، طبقاً لفكرتى التى كونتها عنه.

أن الاغتراب هو رؤية الآخر- فكره وعقيدته ودينه- من خلال فكرة منفصلة عن الآخر يكونها الرائى. أما الحوار فهو اللقاء مع الآخر الحقيقى الحى وليس مع فكرتى عنه. بهذه الطريقة ينتفى الاغتراب.

فحين أفهم عقيدة الآخر من خلال شرحه لها، تنكشف لى فيها أبعاد لم أكن أراها حين كنت أواجه تلك العقيدة وحدى، من خلال عقيدتى أنا. حين أنصت إليه فى احترام متبادل خصوصاً مع اتخاذ موقف عملى مشترك فى القضايا الإنسانية، وفى الحياة المشتركة داخل مجتمع بذاته- سأفهم أشياء لم أكن أقبل مجرد التفكير فيها ونكتشف أن كل طرف كان مخفياً عن الآخر وأن ثمة إساءة للفهم بل وتشويهاً لفكره. وما كان يبدو غير قابل للمناقشة أو الدفاع عنه بسبب وضوح خطئه، صارت له جوانبه الصحيحة. ويسود الطرفين الاقتناع بضرورة فهم كل منهما للآخر بجدية ودون فكر مسبق يطرح عقيدة الآخر مقدماً.

وهكذا ينتفى الشعور بالتعالى، وإدعاء الرعاية. وتجرى عملية احترام متبادل بين الطرفين، واعتراف بالمساواة فى حق كل منهما فى شرح وجهة نظره والدفاع عنها.

وحين يقول واحد: كلا. ليست هذه التى تشرحها هى عقيدتى بل هى منسوبة زوراً إلىّ- يؤخذ كلامه بجدية. فالجهل بالآخر هو أكبر عقبة فى الحوار. وحين يتمسك واحد بفكرته عن الآخر رافضاً ما يقوله هذا عن نفسه، لا يكون ثمة حوار، بل حديث من طرف واحد.

فى مؤتمر قرطبة بأسبانيا فى سبتمبر عام ١٩٧٤ قال د. عبد العزيز كامل:

«هنا على المنبر الواحد يتعاقب مسلمون ومسيحيون، يتحدث المسلم عن المسيحية، والمسيحى عن الإسلام، والاثنان عن مجالات التعاون. وأصبح الحوار يدور حول: فيم

نتفق، وكيف نتعاون وكيف نوسع أراضى اللقاء. أما ما نختلف فيه- فلا أطلب منك ولا تطلب منى، إلا أن أفهمك وتفهمنى واسمع منك وتستمع إلى مع دون إكراه فى الدين.. توسيعاً لدائرة الفهم والاتفاق. إن التركيز فى لقائنا هذا على ما يمكن أن نسميه «تقديم متبادل للإسلام والمسيحية ودعم لمجالات التعاون فيما بيننا»، لجأ فيه كل منا إلى كتب أخيه يقضى معها وقتاً، ويزداد فيها تأملاً وتعمقاً. واسترجع تجاربه، وأعد عقله لمزيد من الصداقة والمحبة والتعاون السمح، الذى لا يتجه إلى عداوة ولا يستهدف إلا الحق والسلام القائم على العدل».

لهذا يسود الحوار مناخ من الصداقة والتعاون. فيجهد كل طرف فى أن يستخرج أسمى ما لدى الآخر فى عقيدته. ففى الحوار يرى الواحد الآخر فى نور جديد- ليس كعدو يراد قهره، أو تلميذ بهدف تعليمه، أو منافس يتعين ازاحته، بل كصديق ورفيق طريق مساو له. وفى كل دين أو عقيدة نجد النصوص والآيات والوصايا التى تدعو إلى احترام الآخر وفهم رأيه.

الحوار لقاء أشخاص حية لا مجردات، حديث بين متدينين وليس مواجهة بين أديان ونظم، أو مناقشة بين لاهوتيين وعلماء كلام. فعقيدة الآخر ينظر إليها من خلال معتنقيها- أى من خلال ما تلهمه من مواقف وتصرفات. وهنا المعيار الحقيقى: فإذا كان من حق الآخر أن يكون مفهوماً كما يريد، فإن سنده فى هذا الطلب أن تكون مواقفه العملية متفقة مع ما يقوله ومقبولة من الطرفين معاً. فالحوار يجرى بين عقائد حية وليس دراسة لأديان لم يعد لها مؤمنون. الحوار بين الأديان الحية يختلف عن دراسة أديان الإغريق أو المصريين أو الأشوريين القدامى، فإذا كان ثم حياة مشتركة ومواقف موحدة يتخذها أصحاب أديان متعددة فهنا يصبح الاحترام المتبادل شيئاً طبيعياً.

الحوار هو منهج الحياة فى المجتمع التعددى وهو يفترض الخلاف بين أطرافه. وهو لا يهدف إلى أن يحتوى طرف- الطرف الآخر وعقيدته. إذا وصل كل طرف إلى فهم الآخر كما يريد هذا أن يفهم (بضم الياء)، وإذا حددت نقاط الاتفاق والخلاف تحديداً واضحاً بحيث يتفق الطرفان على هذا التحديد ويرتضيانه أساساً لفهم كل طرف لنفسه وللآخر- إذا حدث هذا الحد الأدنى من الفهم المتبادل فإن الحوار يكون قد أدى أولى وظائفه.

ولهذا فإن الحوار أصبح ضرورة فى عالم اليوم- لأن المجتمعات المعاصرة ليست موحدة الفكر أو العقيدة أو الدين، بل تضم أكثر من عقيدة.

القاعدة الثانية: عن عقيدة الشخص :

القاعدة الأولى تتعلق بالآخر.

والقاعدة الثانية تتعلق بعقيدة الشخص نفسه- عقيدتى.

الحوار دعوة لأن يزداد الشخص تفهماً لدينه كى يستطيع عرضه للآخر بأسلوب مقبول ومقنع. فحين يطلب الآخر منى شرح علاقتى بالمطلق الذى أؤمن به، أى شرح دينى أو عقيدتى، فإننى أجهد لأن أجعلها مقبولة منه، ذاك يعطى لعقيدتى عمقاً وتعبيراً لم يكونا واضحين أمامى من قبل حين لم أقف تجاه عقيدتى موقف الآخر منها. واكتشف فى عقيدتى أبعاداً لم أكن أدرى من قبل أنها فيها.

الإنسان حين يعبر عن نفسه يزداد فهماً لنفسه. ولا يمكن أن يتم التعبير عن النفس فى صدق وأصالة إلا داخل مناخ تقوم العلاقات الإنسانية فيه على أساس الاحترام المتبادل والتسليم مقدماً بحق كل طرف فى أن تكون له العقيدة التى تقنعه. إن الحرية هى منطلق الحوار، حرية كل طرف واحترام حرية الطرف الآخر.

ففى الحوار شهادة كل لدينه، شهادة لها احترامها من الآخر.

فليس الهدف من الحوار الوصول إلى موقف وسط بين العقائد أى للوصول إلى توفيق تلفيقى، يقوم على اتخاذ موقف نسبى عام. بل أساس اللقاء هو الالتزام الكامل والمخلص من كل شخص بإيمانه. دون تنازل عن الأصالة للوصول إلى بعض عبارات غامضة تميع جميع العقائد.

وفى نفس الوقت فإن الانفتاح لفهم الآخر سينعكس على فهمى لعقيدتى- اكتشف فيها أشياء جديدة كانت مختفية وعاطلة وأظهرها الحوار، وأعيد النظر فى أفكار وأساليب وتصرفات وضح من خلال الحوار ضرورة تعديلها.

يقول د. كمال أبو المجد فى كلمته التى ألقاها فى احتفال المجلس الملى بمرور عام على عبور ٦ أكتوبر:

«إن تاريخ هذا الشعب يؤكد دائماً حقيقة الالتقاء بين المسلمين والمسيحيين. وعندما نرفع اليوم شعار الوحدة الوطنية فلسنا نرفعه خوفاً من التفرقة– ولكن لأننا نريدها وحدة حقيقية بين مسلمين ومسيحيين، وليست بين أشباه مسلمين وأشباه مسيحيين. ومن هنا فإن الدعوة للوحدة هي دعوة للتركيز الواجب على مواطن اللقاء– وما أكثرها، وتأكيد على الجزء المشترك والفهم الواحد. نريدها وحدة قوية باسم الإسلام والمسيحية وليست على أنقاض الإسلام والمسيحية».

وفى كل دين شئ مجهول.

وهناك دائماً مسافة تفصل بين ما يدعو إليه الدين أو العقيدة وبين ممارسة المتدين لدينه. ويفيد الحوار فى تضييق هذه المسافة– لأنه أولاً يكشف لصاحب كل دين أو عقيدة النقص الذى يشوب ممارسته، ويوضح الحوار للشخص أعماقاً فى دينه لم يكن يراها وهو يدرسه ويفهمه ويطبقه منفرداً أو من خلال شرح فقهائه.

ثم إن الحوار يكشف لصاحب الدين أو العقيدة– من خلال دين الآخر أو عقيدته أو ممارسته لها مفاهيم جديدة، وأساليب للممارسة تضيق المسافة بين المبدأ والتطبيق وتساعده على الاقتراب من مثله الأعلى.. ففى الحوار نكتشف التكامل. العطاء والأخذ، الأثراء المتبادل. حينئذ يصير من الممكن الاعتراف بأن الآخر مصدر للإلهام، وللقوة. وينتفى التعالى الذى يستند إلى شعور بالكمال والاكتفاء الذاتى. بل يكتشف كل واحد أنه يحتاج إلى الآخر– إذ يخرج الواحد من إطاره وعقليته ليدخل فى عقلية الآخر مع الاحتفاظ بهويته. فينظر الواحد إلى الآخر على أن كل واحد لديه شئ يتعلمه منه الآخر ويستفيد به. وأن لدى كل واحد أيضاً شيئاً يقدمه. فتنحل عقدة التفوق التى تعطل تبادل الفكر والتفاهم.

حينئذ لا يكون الآخر مصدراً للخوف أو الريبة أو التهديد، بل منبعاً للثقة والفائدة خصوصاً فى إطار حياة مشتركة، يتخذ فيها جميع الأطراف مواقف عملية موحدة.

ولهذا فإن الحوار الناجح مع الآخر، يتلوه حوار داخلى مع النفس، وداخل الجماعة المنتمية إلى نفس الدين. كل طرف يعيد التعريف بنفسه لنفسه، مستفيداً من كل نتائج الحوار مع الآخر.

القاعدة الثالثة: عن المطلق :

جوهر الدين هو أنه يعلم البشر عن الإله، ذى الطبيعة المطلقة- فى العلم والعمل. والذى يهيمن على كل شئ وكل كائن.

المتدين يؤمن بأن الإله الذى يعبده، هو المعتنى بجميع البشر. الذى وضع منذ البدء صورته فيهم- مهما اختلفت فيما بينهم الأجناس والأديان والعقائد.

الإيمان الأصيل بالمطلق يخرج الإنسان من عزلته، ويدعوه إلى علاقة أكثر قرباً واتصالاً بباقى البشر. لأنه فى هذه الصلة إنما يقترب من صورة الله فيهم. وحين يعتنى بهم ويتفاهم معهم فهو يعمل مع المطلق الذى يؤمن به. يلاقيه فى الاخرين فيزداد فهماً له ولتدبيره، وعمله، ويدرك أبعاد سلطانه وإرادته. يحدث ذلك أيضاً حين يتعاون مع الآخرين فى فهم الطبيعة التى خلقها الله، وفى التسلط عليها وتسخيرها لصالح الإنسان.

وبدلاً من أن تكون الأديان حواجز وحدوداً وفواصل تصبح جسوراً للتفاهم بين البشر المخلوقين على صورة الله.

ولكن الحوار يعنى لقاء بين مطلقين أو أكثر، وبحكم طبيعة المطلق فإنه يستبعد وجود مطلق آخر. كيف يمكن إذن أن يحدث لقاء مطلقين؟ يحدث ذلك حين تكون نقطة اللقاء هى الإنسان.

إن ارتباط الإنسان بالمطلق فى المسيحية والإسلام واليهودية أيضاً يجعله موضوعاً نموذجياً للحوار بين الأديان ومن خلال عقائدها بشأنه. وإذ تستخلص منها النتائج المنطقية المترتبة على ما تمنحه للإنسان من كرامة وعزة يكون الإيمان الدينى قريباً من مشاكل الحياة، يلجأ إليه كل من يكافح لإنقاذ الإنسان ورد كرامته إليه.

فى الإنسان يتصل المطلق بالنسبى، والهدف هو السمو بالإنسان كى يصبح قادراً على أداء رسالته، وتغيير الواقع المتخلف. متعاوناً فى ذلك مع كل إنسان فيه صورة المطلق. وكلما اتسعت الوحدة الإنسانية وضمت جماعات جديدة من البشر ازداد- إذا ساغ هذا التعبير- تكامل صورة المطلق الساكن فى البشر، وازدادت السيطرة على الواقع.

وفى اتحاد الإنسان بالمطلق ينشأ الوعى بالمحدودية والنسبية الكامنة فى الوجود الإنسانى، مع رفض الموقف الراهن؛ لأن الإنسان مدعو لتحقيق مثله الذى خلق على صورته. كما يوجد من خلال هذا الاتحاد ضمان أكيد لحتمية التقدم. الإنسان هنا يكتسب إيماناً وقدرة نابعين من التصاقه بالخير الأعظم وبالقوة العظمى. ومع تسامى المطلق، وإذ يتخذه الإنسان نموذجاً ومثلاً أعلى تنفتح آفاق التقدم بلا حدود ويتحرك خيال الإنسان وتقوى قدرته على الخلق والإبداع.

إن المؤمنين بالمطلق- على اختلاف أديانهم- يضمهم اتفاق إجماعى على أن الدين يدعو كل مؤمن به إلى تجاوز الواقع والسمو به ليكون الإنسان فيه على مستوى صورة الله.

الدين- قبل كل شئ- يهدف إلى صنع الإنسان. فكره ومشاعره- يخرج الإنسان من حضن الدين مملوءاً بالحب والأمل راغبا فى الخدمة. كريم القلب عالى الهمة. قادراً على الانجاز. يقف مع المظلوم يدافع عنه. ويواجه الظالم والظلم بكل شجاعة.

ومن هنا الثقة التى يضعها الإنسان فى من يراه مخلصاً فى تدينه، متمسكاً بارتباطه بالمطلق، يفترض الجميع أن لدى مثل هذا الإنسان قدرة جبارة وعاطفة شاملة، وفكراً قادراً على حل المشكلات. ولا يستهين بالإنسان ولا يستغله ولا يستهين بالواقع ويتجاهله. بل يرتفع به إلى مستوى أعلى متجاوزاً كل نواحى الضعف والقصور فيه. يصبح هذا الإنسان قادراً على صنع المعجزات والخوارق بقوة الإنسان نفسه ومن أجله.

وفى الحوار يتم تبادل الخبرة حول كيفية تحقيق هذا التجاوز على صعيد الواقع. وحين تصحب الحوار العبادة، فإن معنى هذا أن الجميع- وإن اختلفوا يطلبون إرشاد الإله القوى المحب ورعايته.

هل معنى هذا أن تختفى فى الحوار والممارسات التى تميز كل دين عن الآخر؟

كلا. بل يظل صاحب كل دين متميزاً عن الآخر بإيمانه الخاص بالله، بقوته المطلقة الفاعلة المفارقة أو المحايثة. بطبيعة المطلق وكيفية ظهوره فى التاريخ. ووصول رسالته إلى البشر ووسيلة وصولها، والرسول والنبى أو الأنبياء أو الرسل الذين قاموا بذلك، وبالكتاب أو الكتب التى أعلن المطلق فيها ذاته وإرادته من نحو الحياة فى هذا العالم أو فى عالم آخر.

يحتفظ بكل هذا الإيمان المتميز فى نفسه ويستمد منه القوة الداخلية والثقة ويقين النجاح. ويؤدى مطالبه كاملة فى العبادة والتأمل ويكتسب نفاذ البصيرة والصبر على العمل والقدرة على التغيير. ثم يشهد لهذا كله في الحوار ويظهر فاعليته واقعاً ظاهراً اجتماعياً.

ومن البناء الروحى والفكرى الذى يؤمن به المنتمى للدين، ومن النماذج التى تصنعها العقائد والأحداث والتعاليم الدينية، ومن الخبرة الخاصة للمتدين- إذ يتفاعل فى داخله ذلك كله ويدخل فى شركة معه تتكون خلفية نشاطه الإجتماعى وتتدعم مواقفه، ويظهر إيمانه. وامتياز الواحد على الآخر لا يظهر فى الجدال العقائدى ومقارعة الحجة بالحجة، بل فى العمل لصالح الإنسان فى جميع المجالات. وهنا نجد التعدد، والوحدة.

التعدد على صعيد الإيمان

والوحدة على صعيد العمل.

ويكون الهدف من الحوار أساساً، ليس الوصول إلى اتفاق فى العقائد ولكن تعاون ووحدة فى مجال الواقع والعمل.

القاعدة الرابعة: عن الممارسة :

ذلك أن ثمة أمراً تتفق عليه جميع الأديان: هو أن هدف الدين ليس مجرد المعرفة. ولكن الممارسة.

والممارسة هي التحام المبدأ بالواقع- ثم التزام الموقف الناشئ من هذا الالتحام.

والحوار الناجح هو الذى يؤدى إلى اتخاذ الطرفين موقفاً عملياً- ويبدأ الحوار من الموقف الذى اتخذه كل من الطرفين على أرض الواقع: كل منهما يشرح مبدأه وعقيدته- ثم فهمه للواقع- وكيف التقى المبدأ بالواقع.

والحوار يفترض أن كلاً من طرفيه اسقط عقيدته على الواقع المشترك، فالممارسة هى الضمان الأكيد لجدوى الحوار. واللقاء الحقيقى بين الأديان يكون على الصعيد العملى- ومن خلال الحوار يفهم كل طرف كيف انطلق الآخر من نقطة بداية مختلفة عن عقيدته ولكنه وصل إلى نفس الموقف .

حينئذ يتأكد الاحترام المتبادل- إذ يدرك كل طرف أن معتقد الآخر يمكن أن يفرز نفس الموقف العملى. وهكذا يقف الاثنان واقعياً على أرض موحدة. وبعد اتخاذ هذا الموقف المشترك، يصبح الحوار تعبيراً عنه: يفهم من خلاله كل طرف أسباب اتخاذه الموقف فيزداد معرفة بعقيدته، ويفهم أسباب اتخاذ الآخر ذلك الموقف، فيزداد التقارب وتتعمق المشاركة. إن الحوار المجدى هو الذى يجهد لفهم الآخر، لا من خلال فكر هذا الآخر نظرياً وحسب، ولكن من خلال النضال المشترك. فالحوار بين الأديان يجب أن يكون علي الأرض. وليس فقط فى السماء- فيكون الإنسان موضوعاً رئيسياً له: كيف تحفظ له كرامته، ويظل فى الواقع صورة الله وخليفة له.

وهنا يكون اللقاء الحقيقى مع الله- الذى يعرف (بضم الياء) أعمق معرفة من خلال الممارسة. ففى احترام الإنسان الطاعة المثلى لله. ويبرز الطرفان ما تتضمنه كل عقيدة- فى مفاهيمها، وشعائرها، ورموزها، ونماذجها، وأحداثها- من معان وما تقصده لصالح الإنسان واحترامه.

الطرفان لا يقف الواحد منهما تجاه الآخر فى مجادلة فكرية- بل يقفان معاً كل إلى جانب الآخر، يواجهان معاً مشاكل المجتمع الوطنية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية.. إن الممارسة وحدها هى التى تكشف الطريق الذى لا تتصارع فيه المبادئ والعقائد بل تتعاون وتثرى.

أحياناً ما يكون الإصرار على إبقاء الحوار نظرياً، هو الخوف من اقتراب الدين الأصيل الذى يجلوه الحوار ويؤكد مفاهيمه- إلى الواقع. لأن معنى هذا ضرورة تغيير الواقع ومواجهة قوى السيطرة. فيكون الحوار النظرى وسيلة للهروب والمهادنة.

وكى يمارس صاحب العقيدة مبادئه لابد أن يفهم الواقع. هنا يكون للعقل وللعلم دورهما. أنهما يفتحان عينى المتدين.

إن رؤية الواقع تجعل المتدين يبصر فى المطلق الذى يؤمن به أبعاداً نظرية وعملية، كانت فكرته التى كونها من قبل أن تكون له هذه الرؤية العلمية تغلق عليه الطريق فلا يري مدى اتساع وعمق وقدرة المطلق. وتنفتح أمامه مجالات جديدة للعمل وصنع المعجزات الإنسانية. إن رؤية الواقع بالعقل والعلم تشفى من الاغتراب الدينى وتمنع تكوين صورة عن المطلق ليست مطابقة له.

والحوار عملية متطورة، تراكمية. والالتحام بالواقع والتزام الممارسة خلال الحوار يؤثر فى الطرفين، ويقارب بين اتجاهاتهما الفكرية إذ ينعكس الموقف العملى المشترك على المعتقد- معتقد الواحد ومعتقد الآخر يزيدهما وضوحاً ويكشف منهما جوانب كانت خفية. ويطورهما ويصوغ الطرفين- معاً ويخلق فيهما قيماً متشابهة فينمو الطرفان معاً على صعيد الفكر والعمل.

لذلك فالحوار لا يكون بالحديث عنه، ولكن بالدخول فيه فعلاً- ليس على الصعيد النظرى وحسب، ولكن بالفكر والممارسة معاً.

والحقيقة إن الحوار من خلال الممارسة فى الحياة المشتركة هو الذى يتيح لأكبر عدد ممكن من جماهير الشعب أن يشارك فيه، فلا ينحصر فى دائرة للمثقفين عالية ومغلقة.

ومن هنا يتولد فى المجتمع مناخ الثقة وينتهي سوء الظن. إن الحوار هو نقطة اللقاء بين «الحق» و«الحب». هذا يندفع فى العطاء، والتنازل. وذلك يتراجع ويحصر ذاته فى إطار مضمونه رافضاً التنازل. فهل يمكن الوصول إلى موقف يعطى فيه الإنسان كل شئ حباً- دون أن يتنازل عن شئ من الحق الذى يؤمن به؟

يحدث ذلك على صعيد العمل والممارسة. فيها يحدث اكتشاف الحق من خلال الحب، والمعرفة من خلال الحياة، والحب الذى يظهر الحق فى عمقه وأصالته وجديته.

وإذن، فإننا نستطيع أن نبرز بعض الموضوعات التى يمكن أن يدور حولها حوار صحى ومفيد.

- الإنسان، حقوقه، وكرامته.
- العلاقة بين «الكلمة» و«الفعل». وأساليب الانفصال بينهما، وكيف يمكن أن يتطابقا.
- الثابت والمتغير فى الدين- بسبب اختلاف الزمان والمكان.
- تصور المستقبل فى الأديان.
- تقديم أصحاب كل دين لعقائد دينهم وقيمه وتاريخه وممارسته. وارتباط ذلك كله بالإنسان وحقوقه وكرامته.
- مظاهر الحضارة التى أفرزتها الأديان: الموسيقى، الفن عموماً، الأدب.

إن الحوار المصرى الإسلامى المسيحى يمكن أن تكون له موضوعات حية يتفهمها المثقفون ورجال الدين وجماهير الشعب.

كما يمكن الكشف عن معنى استمرار التراث الفني، والفلكورى المصرى. ومن خلال ذلك كله يكتشف شعب مصر أصالته ووحدته.

كذلك فإن محاولات استغلال الدين على غير طبيعته يجب أن تواجه. وفي نفس الوقت يوضح أطراف الحوار كيف يمكن أن يساند الدين مسار التقدم في المجتمع وعلى الصعيد العالمى.

وفي المعاهد الدينية الإسلامية والمسيحية، وفى مجال الإعلام والتعليم... تقدم الأديان متعاونة ومتفاهمة.

وثمة اقتراح– أن تتضمن كتب الدين قسماً موحداً، يشترك فى تأليفه علماء الدين. تقدم فيه للتلاميذ القيم الدينية العامة التى تحفظ للإنسان كرامته وتبرز رسالة الدين ومساهمة المسيحية والإسلام علي مدى تاريخ مصر فى كفاحها وفى تكوين الإنسان المصرى(١).

هذا– وأن إنشاء مركز خاص بمؤتمرات الحوار بين الأديان والثقافات والحضارات يمثل خطوة هامة فى تيسير إمكانيات الحوار. ففيه يمكن تجميع وثائق المؤتمرات كى يتوفر عليها الدارسون الذين يعانون أكبر مشقة فى التعرف على وثائق مختلف المؤتمرات والندوات. كذلك الأمر فيما يتعلق بالدراسات الكثيرة والهامة الخاصة بذلك وهى دراسات تقدم فى مختلف الجامعات والمعاهد العالمية.

ويمكن أن يكون هذا المركز أيضاً ملتقى للدارسين وللمهتمين بالحوار. وفيه يمكن إعداد مؤتمرات الحوار ومتابعتها متابعة علمية وجادة.

بداية الصيغة المصرية للرؤية العقلانية:

يمكن التعرف على بداية الرؤية العقلانية المصرية بأنها «نظرة المجتمع التعددى المشتركة إلى الواقع».

---

(١) يقترح الدكتور محمد محمود رضوان وكيل أول وزارة التربية والتعليم تخصيص كتاب واحد لطلاب الثانوية العامة فى الديانتين الإسلامية والمسيحية يشتمل على القيم والتعاليم الأخلاقية والسلوكية فيهما. الأهرام، صفحة الفكر الدينى، ٢ يوليو ١٩٧٦ .

مقومات هذا التعريف هى:

أولاً : التعددية :

١) هنا مجتمع ينفى مبدأ الاستبعاد المتبادل. بل يتيح المجتمع لكل فرد أو جماعة أن يشارك فى بنائه. النظرة تكون من خلال عينين لا بعين واحدة. ففى المجتمع التعددى يتساءل كل طرف دائماً عن رأى رفيقه فى أى شئ يعرض للمجتمع.

٢) وهو مجتمع لا يرتبط التطور فيه باستبعاد الدين ومؤسساته بل يقوم هذان بمقاومة الظلم وينهضان بدور تقدمى يساند التطور.

ومن هنا يقدم الدين سنداً وتبريراً لنظام إجتماعى بعينه. ففى المجتمع التعددى يقوم التوازن بين احترام الدين وبين النظام الإجتماعى. والواقع أنه كما يقول د. علىّ الدين هلال دسوقى: «إن أى شكل من أشكال الدولة الثيوقراطية أو الدينية هو شذوذ تاريخى لا يتوافق على الإطلاق مع أضعف فكرة عن المساواة بين المنتمين إلى عقائد مختلفة، ولا يمكن بناء وتطوير علاقة تنسق بين الجماعات الدينية المختلفة إلا فى إطار مجتمع (يحترم التعدد)» (١).

٣) والنتيجة أن يستطيع كل فرد وكل جماعة أن يحتفظ بالمطلق الذى يؤمن به- طالما أن هذا الإيمان لا يؤدى على الصعيد الإجتماعى إلى استبعاد مطلق آخر، أو إلى إعاقة التطور الإجتماعى.

ثانياً: النظرة المشتركة :

وثمة تعايش فى المجتمع بين الأديان، نتيجة نظرة موحدة هى الولاء الإجماعى للوطن الذى يضم هذه الأديان. وإقرار مبدأ المواطنة- أى أن المعول عليه فى الحياة الإجتماعية والسياسية والإقتصادية هو الانتماء للوطن لا لدين بذاته. وثمة تعايش

---

(١) Ali Dessouki, Reflections on community relationship between Christians and Muslims in the Middle East.

وهو بحث قدم إلى مؤتمر الحوار الإسلامى المسيحى فى برمانا، لبنان، يوليو ١٩٧٢، ونشر فى Christian Muslim Dialogue, W.C.C,. Geneva, 1973, p.99.

لدى الفرد بين الإيمان والممارسة الدينية من ناحية، وحياته الإجتماعية، من ناحية أخرى- أي بين المطلق والنسبي: فمثلاً في وقت الاضطهاد الديني، كان المسيحيون يؤدون واجباتهم نحو الدولة كمواطنين، ولكنهم يرفضون طاعتها حين تحاول إجبارهم على التخلي عن إيمانهم. وفي نفس الوقت كانوا يصلون من أجل الحاكم كي يؤدي مهامه المتنوعة بنجاح. ولقد وقف الشعب المصري كله يصلي في المساجد والكنائس من أجل وفد المفاوضة المصري الذاهب إلى بلاد الانجليز.

وفي هذه الأمثلة وهي تمثل الطابع العام للحياة المصرية، لا يحدث نفي المطلق بل تقف الممارسة الدينية إلى جوار المجتمع،في حركته وكفاحه.

ويصل التعايش والتعاون بين المطلق والنسبي، إلى الحد الذي يعتبر معه أداء واجبات المواطن طبقاً للقانون- حداً أدنى. ويستوحي المتدين من مبادئ دينه ومن علاقته بإلهه أسلوباً للحياة يجاوز فيه بالاخلاص والأمانة ما يأمر به القانون. أو بحسب تعبير معلم الاسكندرية في القرن الثاني. يطيع المتدين القانون الوضعي ويسمو عليه في حياته.

وهنا يكون الدين والعلاقة الشخصية أو الجماعية بالمطلق مصدراً للمبادئ التي ترفض الواقع الراهن القائم على الاستغلال، وتدعو إلى التغيير والتقدم.

ثالثاً : تحليل الواقع:

أي رؤية المجتمع ومؤسساته للعلاقات بشأن الطبيعة والسياسة، والإقتصاد، والدين، والفلسفة، والعلم، والفن. أي إلى الحياة عموماً في مختلف مظاهرها- فانطلاقاً من نقطة البداية وهي التعددية والولاء للوطن وإقرار مبدأ المواطنة تكون أداة الوصول إلى التنظيم الإجتماعي هي العقل. ويسود الوعي بإمكانية وجود البدائل للفكر والنظام الإجتماعيين. تخلف هذا الوعي يجعل الخضوع للمفاهيم الإجتماعية خضوعاً للمطلق، ويستبعد احتمال مناقشتها، فتصبح تلك المفاهيم مقدسة وتستبعد ما عداها، ولا يمكن تغييرها.

أما مع اعتبار أن جوهر المواطنة في المجتمع هو الانتماء لوطن لا لدين، فإن كل مواطن يصبح له الوعي بأن وجهة نظره نسبية، وتكون هذه النسبية أحد أركان منهجه في التعامل مع باقي المواطنين. ولذلك يعترف بأن ليس له الحق في فرض قيمه وأفكاره على أحد بالقوة بل بالإقناع والأسلوب الديمقراطي.

ويستهدف تحليل الواقع تحليلاً عقلانياً الوصول إلى أحسن نظام يحقق كرامة الإنسان- صورة الله، وخليفته فى هذا العالم.

إن هذه الفكرة عن الإنسان، وقد رأينا أن تعدد الأديان يؤكدها- يجب أن تكون أساس الفكر والنظام والنشاط فى المجتمع. هنا لا ينفى إعلاء الإنسان وجود المطلق. بل أن هذا الأخير ينفث فى الإنسان روحاً يحركه لتأكيد حقوقه على الصعيد الواقعى، والتغلب على أى عقبة تقف فى هذا السبيل.

ورؤية المجتمع المشار إليها للواقع ليست ساكنة. بل هى على الدوام رؤية مستقبلية. تهدف إلى التغيير والتقدم.

التعددية تكون بمثابة المحرك الأول ثم تنطلق الحركة فى تلقائية بنفس المنطق. وتتابع : المراحل- التالية منها تستوعب الأولى وتتجاوزها. النفى لا يعنى إعدام المرحلة السابقة بل تكون هذه حاضرة دائماً ولكن فى صورة أعمق وأعلى.

هنا تلتحم الرؤيا المثالية التى ترسم للإنسان والمجتمع صورة الكمال، بالتحليل العقلانى الذى يلتزم القوانين العلمية فى تنظيم المجتمع وتطوره. تكون الرؤيا محركاً، والتحليل محولاً إياها إلي الواقعية. وتسود الفكرة التى تعتبر أن تنظيم الجماعية هو شئ من صنع الإنسان. وأنه باستخدام المنهج العلمى، ومع الجهد الإنسانى الذى لا حدود له، يتبدد أى شك في حتمية التقدم.

على أساس هذا التعريف لبداية رؤية عقلانية مصرية يعيش الإنسان عند نقطة الإلتقاء بين خطوط ثلاثة:

خط أفقى، يربطه بالمكان- أى بالواقع الذى يحيط به: الطبيعة والمجتمع.

وخط رأسى، يربطه بالمطلق وما يملأ عقله وقلبه وروحه من مثل وقيم وآمال.

وخط ثالث، يربطه بالزمان، أى بالمستقبل، تتحقق فيه الرؤى بالعقل والجهد البشرى، من أجل مجتمع أفضل يحترم حقوق الإنسان وكرامته.

والصلة بين هذه الخطوط الثلاثة متبادلة، العلاقة الرأسية تلهم الأفقية، وهذه تجعل العلاقة الرأسية أكثر اتصالاً بالواقع. ومن هنا يستمر الإنسان صلته بالمطلق ليستمد منها المثل العليا والطاقة واليقين وشمول النظرة للإنسان، ليتقدم فى بعده الثالث- صلته بالزمان وبالمستقبل- خطوة إلى الأمام.

من خلال الحوار العقلانى بهدف تقدم الإنسان- الذى يجرى بين مكونات المجتمع نصل هذا إلى نظرة مشتركة يرتضيها الجميع.

وتحتاج التجربة المصرية إلى تعميق نظرى- فمن خلال الحياة المشتركة استطاع المصريون أن يحققوا إنجازات عظيمة ورائدة- فى الحياة الوطنية والدستورية والإجتماعية والدولية. والمطلوب اليوم مواصلة المسيرة فى العمل والفكر. والسبيل إلى ذلك هو الحوار.

ذلك أنه بعد وصول المجتمع التعددى إلى النظرة والموقف الموحدين، فإن الحوار التالى يكون تعبيراً عن هذه النظرة والموقف:

١) نقطة البداية فى الحوار هى الموقف العملى المشترك من مشاكل المجتمع وقضاياه... إن الحوار الجدير بهذا الاسم، القادر على تخطى كل العقبات هو ذلك الذى ينشأ على أرض الواقع- ففى مواجهة المشاكل الواقعية، يكون الهدف هو الوصول إلى أهداف عملية يتفق عليها الأطراف ويشتركون في تنفيذها. وتكون مهمة الحوار هى التحليل المشترك للمشاكل من أجل تفسير الواقع وتأصيل أسباب مشاكله وطريقة حلها.

٢) بعد هذا الموقف العملى يأتى تبادل الأفكار- كل طرف يقدم الأسانيد النظرية التى دفعته إلى اتخاذ هذا الموقف المتفق مع موقف الطرف الآخر. إن الاشتراك فى الموقف يولد- بادئ ذى بدء- احتراماً متبادلاً لدين الطرف الآخر أو عقيدته. فطالما أن فكر الآخر أفرز موقفاً مثل موقفى فهو يستحق التقدير ولا شك. وفى هذا المناخ الصحى يستطيع أن يشرح كل طرف دينه أو فكره، وكيف أدت به عقيدته إلى إتخاذ هذا الموقف العملى.

٣) ثم تأتى خطوة ثالثة. فمن الموقف العملى ومن آراء الطرفين التى يتبادلانها ينبثق فكر موحد مشترك يفسر الموقف العملى المشترك ويبرره. هذا الفكر الموحد يرتضيه الطرفان ويتجاوزان به الخلاف النظرى فى الدين أو الفكر. وبهذا تكون النظرية بمثابة رباط وثيق يربط مكونات المجتمع وهو يمضى فى طريق التطور. تكون سابقة على العمل وتساعده على أن يفض أقصى طاقاته، وتهدى الممارسة وتقرب الواقع من الهدف. وتتجه النظرية نحو الخلق لولادة المستقبل لا للعودة إلى الماضى، أو المحافظة على حالة السكون.

٤) هذا الفكر المشـترك ينتج آثاره العملية- إذ يـقدم دعماً جديداً للمـوقف .المشترك العـملى، فـيـزداد هذا عـمقـاً وتأصـلاً فى النفـوس. ويمكـن للجـميـع من أن يستخدموا الحجة النظرية لدفع أى محاولة للتفرقة بين صفوف الشعب.

٥) وفى هذا المناخ تكون ثمة فرصة لكل طرف أن يقدم تأييداً للنضال المشترك، دعماً جديداً من دينه أو فكره الخاص لتأكيد الـتحليل المشترك، والموقف الذى ارتضاه جميع الأطراف. أما المنافسة بين لاأفكار فتكون في مجال الإضافة التى تزيد من كرامـة الإنسان وتدعم بالأكـثر كفاحـه مع الطبيعـة ومن أجل التحـرر الوطنى والإجتمـاعى. والمنافسة هنا تزيـد من تقدير كل طرف لفكر الآخـر إذ يرى كيف تخدم إضافات هذا الأخير موقف الطرفين العملى والمشترك.

٦) ومع توالـى عملـيات الجدل بـين الواقع والفـكر، يتأثـر فكر كل طـرف بما لدى الآخر. ويمضـي التطور الصحى الذى يتمسك بالقديم وينفتح على الجديد. وهو تطور لا يمضى فى الفراغ، فى الفكر المغلق علـى نفسه، بل المفتوح علي الواقع، وعلى فكر الآخرين.

٧) وبهذا كله يزداد الموقف الـعملى تأصيلاً وثباتاً وتقدمـاً، وتنعكس آثار ذلك علي الفكر ثم علي الواقع ثم على فكر الآخر- فى عمليات تتوالى بلا نهاية.

إن النظرة الشـاملة التى تمتـد لتشمل القـرون كما بمنظـار بعيد المدى تسـتطيع أن تدرك كيف غير هذا النموذج من الحوار وجه الحياة العملية والفكرية على أرض مصر. يكفى لإدراك ذلك أن نقارن بين ما كان يحدث أيام البيزنطيين والمماليك والعثمانيين بما بدأ يدور عـلى أرض مصر خـلال القرنين الـتاسع عشـر والعشـرين. كما أن الـنظرة المستقبلية تستطيع أن تتنبأ بإبعاد التطور المقبل على أساس الخبرة السـابقة.

مصر
من عبد الرحمن بن عبد الحكم
إلى جمال حمدان

يثير الرحيل القسرى المفاجئ للعالم والمفكر المصرى العبقرى جمال حمدان الكثير من الذكريات والشجون.

بعد الصدمة المروعة عام ١٩٦٧، ظهرت فى وجدان المصريين عامة قيمة «الأرض». أحس الجميع بأن الأرض المحتلة هى جزء من أجسام البشر- لا أقل.

فى هذه الفترة المُرّة اكتشفتُ لأول مرة كتابا من التراث، وجدت فى صفحاته التعبير عن حالة الوجدان المصرى وقتذاك- وأيضاً عزاء وأملا؛ «كتاب فتوح مصر وأخبارها» للفقيه المحدث المؤرخ أبى القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين القرشى المصرى -١٨٧- ٢٥٧هـ ٨٠٣- ٨٧١م) وهو أول تدوين للرواية الخاصة بفتح مصر، وقدر للكتاب أن يكون على كر العصور المورد الذى لا ينضب لكل من كتب بعد ذلك عن الفتح.

الإبداع الرائع فى هذا الكتاب- العمدة، هو أن المؤلف يستفتح عمله بفصل «فى ذكر بعض فضائل مصر». ومنه يظهر للقارئ كيف اعتز الفكر الإسلامى المصرى بالأرض المصرية وبشعبها منذ بدء اتصاله بهما، اعتزازاً يتجلى بوضوح مبهر- يصبح مفاجأة حقيقية لمن يقترب منه لأول مرة:

ينقل عن الصحابى الكبير عبد الله بن عمرو أحاديث عن مصر- الأرض والشعب؛ يقول: «من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فى الدنيا- فلينظر إلى مصر حين تخضر زروعها وتنور ثمارها». وعن الشعب: «قبط مصر أكرم الأعاجم كلها (لأنهم يتكلمون غير العربية)، وأسمحهم يداً، وأفضلهم عنصراً...».

ويتابع ابن عبد الحكم ذكر «فضائل مصر» فى حب وإعزاز وورع عميق.

نشرت فى «الأهرام» ٥ يونيو ١٩٩٣

وتضاعفت قيمة الكتاب عندى حين تابعت هذا الاعتزاز بمصر فى وجدان بنيها- قبل ابن عبد الحكم، وبعده.

فما يورده هذا المؤرخ ليس أمراً طارئاً، بل يمكن القول بأنه استمرار لخط قديم هو عنصر هام فى الفكر والممارسة القبطيين؛ إن القداس القبطى يتضمن صلوات خاصة من أجل أرض مصر ونيلها وزرعها وثمرها وشعبها. هى نصوص شاعرية بالغة الرقة والعذوبة تتغنى بفضائل مصر وتطلب من الله أن يباركها. تريد الكنيسة أن تملأ قلوب أبنائها بفيض من المشاعر الدينية كى يحولوها بعد خروجهم منها إلى جهد وإبداع فى خدمة مصر، فصارت الكنيسة القبطية بحق «مدرسة حب الوطن».

ومن ناحية أخرى- فقد كان منهج ابن عبد الحكم بداية لتقليد مستمر سيظل يتابعه كل من جاء بعده من المؤرخين فى سلسلة لاتنقطع، حتي الطهطاوى فى القرن التاسع عشر، الذى تمتلئ صفحات كتبه بذكر فضائل مصر- أم الدنيا. ولدى هذا الشيخ الأزهرى أيضاً يكون الاعتزاز بمصر وبخدمتها جزءاً من التدين الصادق العميق، إن هذا الفقيه الواعظ يقرر أنه «عندنا معشر الإسلام، حب الوطن شعبة من شعب الإيمان».

وثمة فن من فنون التاريخ الإسلامى ابتدعه وسما به المؤرخون المصريون- ذلك هو تاريخ الخطط والآثار المصرية خاصة القاهرة. وكان عبد الرحمن بن عبد الحكم أيضاً أول مؤرخ للخطط، وتناولها فى فصل خاص من كتابه. وقد نما هذا الفن وازدهر على يد خلفائه من كتّاب الخطط فى سلسلة متصلة بلغت ذروتها على يد المقريزى أعظم مؤرخى الخطط. ولدى الأستاذ عبد الله عنان أنه لا يوجد نظير لهذا الفن فى الكتابة عن الأمصار الإسلامية الأخرى من ناحية وحدة التعاقب والاتصال. ومن ثم كان تاريخ الخطط فناً فى الأدب التاريخى مستقلاً بذاته، وكان فناً مصرياً انفرد العلماء المصريون بالتخصص فى عرضه واستيعابه.

ويندرج فى هذه السلسلة المتصلة أبو المكارم سعد الله بن جرجس بن مسعود الذى كتب كتاب «كنائس مصر وأديرتها» المنسوب إلى أبو صالح الأرمنى. وهو يسير على نفس النهج: يورد فضائل مصر ونيلها، وينقل ما حظيت به مصر من بركات فى الكتاب المقدس، ويتكلم عن زيارة السيد المسيح وأمه إليها. وينقل عن المؤرخين المسلمين ويسجل وقائع عن تآلف شعب مصر بكل مكوناته فى مختلف العصور وفي شتى المناسبات.

الأمر الهام فى هـذا كله أن الصفات التي يقـررها التراث لأرض مصر ونيلهـا، كما الصلة بين هذه الأرض وأهـلها- هذا كله، هو فى المحل الأول ذو طـبيعة دينيـة، يتبدى فيها الأنبياء يـسبغون البركة على الأرض وعلى شعبهـا. والنيل يأتى من الجنة، يقول ذلك ويرويـه رجال لهـم قدر دينـى عظيم، فـيكون الانـتمـاء إليهـا والحرص عـليهـا وإعزازها، أى ما نسميه اليوم «الوطنية»- جزءاً أصيلاً من التدين الصـادق.

أقول- وبينما أنا أتابـع صفحات التراث، إذا بكتاب صغيـر الحجم يصدر فى نفس الفترة بعنوان «شخصية مصر» لعـالم جغرافى مصرى اسمه جمال حمدان. ولا أدرى كم مرة قرأتـه واستوعبت صفـحاته. ووجدت أمامى خـير خلف، لأفضل سلـف: فهذا عالم نابه- مـبهور مثل سابقـيه بعبقرية المكان، ولـكنه قد استقامت فـى يديه أساليب البحث الجغـرافى فى أرقى مستوياتها، بالمـفهوم الشامل الذى يصر عـليـه- وتجمعت لديه أكبـر مجموعة ممكنـه من المعلومات العلميـة عن أرض مصر. تشعـر وأنت تتابع حديثـه أنه كالخلف الأمين لعشـاق مصر السابـقين. أصاب هدفه فى أن يعـتصر روح المكان ثم يستقـطره حتى يُستقطب فى أدق مقولـة علمية؛ مصر لديه «فلتـة جغرافية»، ويؤكـد وهو العـالم الثقة أن «كل شبـر من أرض مصر، كل قرية، كل حـقل، كل تربة فـى الـوادى- كـل جـبل أو صـخـرة من صـحـارينا، يـنبغى أن تـغطى بمونـوجراف (دراسة خاصة) مفصل مكثف على حدة».

ويواصل العالم الأديب دراسـاته، فيكبر طفله- كتـابه الصغير، ليصيـر بعد سنتين كتاباً من القطع الكبير فى ثلاثمائة صـفحة يصدر عام ١٩٧٠ . كان هذا الجندى يجهد كى يتجاوز المصريون مشاعر الهزيمة والإحباط ويَعدهم لليوم الموعود الذى لابد آت.

ولكن ثراء القلـب، ونشاط العقل، وسخاء الجـهد والعطاء لدى هذا العـاشق لاينفذ. ففى عزلته الرهبانية، ونسكه، وتجـرده- «يغطس» عشر سنوات ليخرج الكنز الأعظم، موسوعتـه الكبـرى فى أربعة أجزاء متتابـعة كل منها فى ألف صفحة، ستظل مصدراً لا ينفد لمن يريد أن يتـعرف على بلاده، وأن يتقن فن حبها والاعـتزاز بها، وأن يتذوق جمال العلم حين يصبح أدباً. وستظل مثلاً عالياً للبحث العلمى فى أرقى صوره.

أما الشـخص نفـسه- جمال حمدان، فهو فخـر الباحثين المصريين جميـعاً؛ لقد قدم نموذجاً تاريخياً وعـالمياً للتفرغ لاكامل من أجل البحث العـلمى: إن كل باحث فى مصر يجب أن يكون فيه «شئ» من جمال حمدان.

هكذا أكدت المتابعة لهذا التراث المصرى حقيقة هامة: هى أن وحدة الشعب المصرى بكل مكوناته ليست مسألة عاطفية وحسب، ولكن لها مقوماتها الموضوعية- وفى المركز من هذه المقومات، الانتماء للأرض الطيبة وخدمتها، ويسبغ التراث على هذا الانتماء والخدمة بردة دينية سابغة- قبطية إسلامية.

ولقد أكثرنا من الحديث عن التراث، ولكن هذا الجزء منه ظل مطموراً. وشاعت عوضاً عنه لدى البعض- للأسف الشديد- مقولات مستوفدة من بيئات مغايرة تماماً للواقع المصرى، ترفض الانتماء للوطن بدعوى التعارض مع العقيدة.

وأحسب أنه قد حان الوقت لنبعث تراثنا الأصيل حياً يواجه هذه التيارات، من خلال الكتب التعليمية فى مختلف مستويات الدراسة- إن لدينا كنزاً ثميناً من النصوص الأدبية والدينية جديرة بأن تحتل مكانها فى كتب الأدب والقراءة والدين، يلتئم حولها ويسعد الطالب المسلم والقبطى.

أما وسائل الإعلام فتستطيع أن تجعل هذا التراث جزءاً من المحصول الثقافى لكل مصرى، وعنصراً من نظرته إلى مجتمعه وإلى تاريخه وحاضره. وهكذا تنتقل إلينا روح هذا التراث المصرى الخالص- من عبد الرحمن بن عبد الحكم إلى جمال حمدان.

نحو برنامج شامل لتطبيق ثقافة المواطنة

إن متابعة مراحل التاريخ المصرى تظهر أن أى تقدم تحقق لهذا الشعب كان بفعل جميع مكوناته- فى إتحاد وثيق. تجلى ذلك فى وضوح تام خلال أمجد المعارك التى خاضها المصريون: عبور اكتوبر ١٩٧٣ . فقد أعلن القائد العام للقوات المسلحة المشير أحمد إسماعيل فى أكاديمية ناصر العليا أن حرب أكتوبر أبرزت الوحدة الوطنية فى مصر بصورة كاملة متكاملة لا شرخ فيها ولا عيب.

وهكذا- فقد وجه كل من قادة الجيوش الميدانية عند بدء المعركة نداء إلى ضباطهم وجنودهم قالوا فيه: «ثقتى فيكم بغير حدود، أثق فى كفاءتكم، أثق فى إيمانكم بالله، وفى قضيتكم، قضية المصير: أن نكون أو لا نكون.

«لم يعد هناك مما نحن فيه إلا أن نشق الطريق نحو ما نريد- عنوة، وبالقوة تحت أفق مشتعل بالنيران.

«وفى هذا يقول الله تعالى وهو أصدق القائلين: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه فى التوراة والإنجيل والقرآن... صدق الله العظيم.

«واستمع يا أخى إلى ما جاء بإنجيل متى» (١٠:٣٩) فى هذا المقام أيضاً:

«من وجد حياته يضيعها، ومن أضاع حياته من أجلى يجدها».

ويتواصل النداء ويورد آيات أخرى من القرآن والإنجيل ثم يقول:

«إلى الأمام أيها الرجال، إلى الأمام أيها الأبطال- سدد الله خطاكم على طريق النصر، لتتحقق على أيديكم الحرية والعزة لكم ولمصر».

وتحفظ وقائع المعركة وقائع خالدة اختلط فيها دم المصريين يروى أرضهم. فقد استشهد اللواء أحمد حمدى عند بدء العبور، وكان أول ضابط استشهد على أرض سيناء هو اللواء شفيق مترى سدراك. والأمثلة كثيرة.

ويعبر النصب التذكارى للجندى المجهول عن هذه الحقيقة المصرية؛ فلقد عبر الفنان الذى أبدعه- سامى رافع، عن وحدة المصريين فى تحرير أرضهم فانتقى أسماء شائعة

بين المصريين من جميع المحافظات ومن كل الأديان وحفرها بالخط الكوفى على أضلاع الهرم فتجاورت أسماء الطنطاوى والمنوفى والفيومى والتحمت أسماء محمد وعلى وعمر مع اسماء جرجس وبسطاروس وميخائيل. وبذلك صار هذا الجندى تعبيراً عن «المصرى»- الذى لا يعرف له اسم أو موطن أو دين. هو مصرى وكفى.

وأثناء جلسات الاستماع فى مجلس الشعب لمناقشة تعمير مدن القناة وسيناء طلب الشيخ صالح محمد من بورسعيد أن يبنى عند مدخل القناة مسجد وكنيسة تعبيراً عن تلاحم الأمة فى الكفاح والنضال.

إن معركة اكتوبر، والجندى المجهول الذى يجسدها فى شخصه، والهرم المعبر عن كيفية انجازها- هذا كله يجمل كفاح مكونات الأمة معاً على مدى التاريخ المصرى، لاسترداد السيادة للوطن، ولإقرار حقوق المواطن. واستقر فى قناعة الجميع أن هذه الإنجازات تمت بجهد مشترك ضحى فيه- بسخاء، المسلمون والأقباط. ثمة اعتراف متبادل بالفضل؛ فلولا هذه الوحدة التى وقفت حائلاً ضد محاولات التفرقة ما قامت مصر التى نعرفها ونحيا فيها.

وتحفظ المتاحف المصرية قطعاً أثرية ترجع إلى القرن الثانى عشر أيام حروب الفرنجة المعروفين باسم الصليبيين. ففى مواجهة استغلالهم الردئ لعلامة الصليب، سجل المصريون موقفهم بإبداع تكوين من المعدن يضم الصليب يحوطه الهلال تعبيراً عن وحدة المصريين جميعاً للدفاع عن بلادهم.

وتكرر هذا الإبداع الجمعى تلقائياً بعد سبعة قرون فى ثورة ١٩١٩؛ فقد رفع المصريون علم الثورة وفيه نفس الرمز. وارتفعت هتافات الجماهير: يحيا الهلال مع الصليب. وصكت الأمة شعارها: الدين لله والوطن للجميع.

كل هذا يفصح عن أن وحدة الجماعة المصرية مبدأ مغروس فى كيان كل مصرى.

ومازال هذا الجهد المشترك ينجز المشروع المصرى فى مختلف المجالات: فى الإنتاج والخدمات والثقافة . إن بصمة المسلم والقبطى مطبوعة فى كل قطعة أرض زراعية، وعلى كل بناء، وفى كل صفحة من كتاب العمل الوطنى. ودافعت جميع المكونات عن مشروعها بدمائها- ففى كل معركة تعيها الذاكرة الوطنية اختلط دم الجميع وروى الأرض الطيبة.

ولقد قامت العلاقة بين الأقباط والمسلمين على أساس الثقة الكاملة، وليس طبقاً لتنظيم قانونى. ولعل خير ما يعبر عن ذلك موقف الأقباط من الاقتراح الذى ظهر أثناء وضع دستور عام ١٩٢٣، بتحديد نسبة معينة للأقباط ضمن أعضاء مجلس النواب. جاء رفض هذا الاقتراح من جانب الأقباط، ومن أجل إعلان هذا الرفض عقدوا اجتماعاً فى الكنيسة البطرسية بالعباسية. يوم الجمعة ١٩ مايو ١٩٢٢ وتحدث فيه سلامة بك ميخائيل من كبار المحامين قال: «إن الدماء الزكية التى سفكت أثناء الحركة الوطنية سواء من الأقباط أو المسلمين لم تكن مزاحاً ولا هزلاً. إن مقترحى تمثيل الأقليات يريدون أن يضيعوا عليكم كل هذه المجهودات. يقصدون أن يقولوا إن الأقلية مخدوعة وجزء منفصل يجب أن يكون له من يدافع عنه، وأن يقولوا للأغلبية إننا نراكم متعصبين فنخشاكم» وأضاف: «احتمال مستحيل الوقوع أن لا ينتخب قبطى. المصريون كلهم لا ينظرون لغير الكفاءة والنزاهة والتضحيات– ونصيبكم فى هذه التضحيات كان موجباً للفخر» وأصدر المجتمعون من أعيان ومحامين وأطباء ومهندسين وموظفين وتجار ومعلمين وطلبه وعمال– بالإجماع قراراً برفض الاقتراح. وتوالت البرقيات من أنحاء البلاد بتأييد القرار.

هذا موقف تاريخى يعبر عن الثقة غير المحدودة بين مكونات الجماعة المصرية، نادر الحدوث فى المجتمعات. وعلينا أن نتوقف عنده طويلاً ونتأمله ونرتب عليه نتائجه وندرس تطوراته بعد ذلك.

هذه الثقة بين مكونات الجماعة المصرية هى الرصيد الباقى فى وجدان كل مصرى نحو أخيه المصرى.

ومن أجل بقاء هذه الثقة متبادلة بين المصريين صار ضرورياً وضع برنامج وطنى شامل لاستعادة تكامل الشخصية المصرية بضمان حضور الآخر الدينى فى وعى كل مصرى وفى جميع مجالات الحياة على هذه الأرض الطيبة، ويصير إعمال مفهوم المواطنة بعنصريها الأساسيين وهما أولاً المشاركة فى اتخاذ القرار العام بالوسائل الدستورية– وثانياً المساواة بين المواطنين أى الندية فيما بينهم.

ونورد فيما يلى ما يمكن أن يشمله البرنامج المقترح:

أولاً : ثمة نقص خطير فى مناهج التعليم، وهو غياب المرحلة القبطية أى القرون الميلادية الستة لأولى قبل مجئ الإسلام. وفي حقيقة الأمر، ينطوى هذا النقص على خلل خطير فى فهم مسار التاريخ المصرى إذ أن الخصوصية الأساسية لهذا التاريخ هيالاستمرارية التى تعنى اتصالاً حياً بين مراحل هذا التاريخ من مصر القديمة إلى القبطية إلى الإسلامية. وتمثل المرحلة القبطية واسطة الوصل بين هذه المراحل، فقد استوعبت ما سبقها وأثرت فى ما جاء بعدها. هذا فضلاً عن الإنجازات الحضارية التى حققها المصريون خلال هذه الحقبة سواء فى الداخل أو على المستوى العالمى. ومن أمثلة ذلك فإن عدة مدن فى سويسرا وفرنسا ووسط أوربا عامة مسماة باسم ضابط مصرى من القرن الثالث الميلادى استشهد فى سويسرا ومعه أفراد كتيبته المعروفة فى التاريخ باسم «الكتيبة الطيبية» نسبة إلى مدينة طيبة بالصعيد الأعلى. ومن هذه المدن فى سويسرا سان موريتز، وفى فرنسا سان موريس. وقد أقيمت على اسمه وأسماء ضباطه مئات الكنائس والأديرة. ويتضمن الختم الرسمى لمدينة زيورخ صورة لثلاثة من ضباط هذه الكتيبة وهم فى لحظة الاستشهاد.

وكان ملحقاً بالفرقة مجموعة من المرضات ترأسهن مصرية اسمها ڤيرينا، كانت هى معلمة التمريض والعناية بالنظافة فى تلك البقاع. ويصورونها فى شكل مصرى وفى إحدى يديها دورق ماء وفى الأخرى «المشط» التقليدى المصرى الذى تحفظ المتاحف المصرية نماذج له من أقدم العصور.

ومع إسقاط هذه المرحلة من برامج التعليم، ينشأ التلميذ المصرى وقد أصاب ذاكرته الوطنية تآكل ضار. وينغرس فى وعيه منهج نفى الآخر الدينى، وعلى أساس هذا النفى يكون تعامله فى المجتمع. إن جبر هذا النقص يصبح ضرورة وطنية وسياسية وإجتماعية وثقافية.

ومن ناحية أخرى فإن مناهج النصوص والقراءة المقررة على التلاميذ تخلو من ما يحويه التراث المصرى من ثقافة الوحدة الوطنية.

بل إن الجامعات المصرية تخلو من قسم يدرس الحضارة المصرية فى هذه المرحلة- فكلية الآثار بجامعة القاهرة تدرس المرحلة المصرية القديمة ثم الإسلامية. وليس بها قسم للتراث القبطى. وقد أرسل مؤتمر عالمى للقبطيات عقد فى المانيا خطاباً إلى وزير

التعليم يقول فيه إن مصر هى المكان الطبيعى لوجود هذا القسم الذى تحرص الجامعات فى مختلف بلاد العالم على أن يكون فيها.

ثانياً تأتى بعد ذلك وسائل الإعلام: الصحافة والإذاعة والتلفزيون. هنا توضع خطة تفصيلية تحقق حضور الأقباط والمسلمين معاً فى المقالات والبرامج المتنوعة والدراما. إن فى ممارسة الوحدة الوطنية على مدى مراحل التاريخ والواقع فى مصر عناصر يمكن أن تستثمر فى النشاط الإعلامى لتحقق الأهداف الوطنية المرجوة مع وجود الجوانب التى تضمن نجاح المادة الإعلامية وإقبال القراء والسامعين والمشاهدين عليها.

ثالثاً: أن يتضمن النشاط الثقافى الذى تقوم به وزارة الثقافة بمختلف أجهزتها على أعمال متنوعة يكون مضمونها ثقافة الوحدة الوطنية. وأن تقدم على مستوى شعبى ويشمل تأثيرها مختلف قطاعات الشعب. سواء بطبع كتب فى إطار مكتبة الأسرة ومهرجان القراءة للجميع. أو بإلقاء محاضرات فى مراكز الثقافة والشباب والأندية، أو بإقامة معارض ومسابقات أو بإقامة حفل فى دار الأوبرا تقدم فيه نماذج من الموسيقى القبطية وغير ذلك من الأساليب التى تنشر وتعمق ثقافة الوحدة الوطنية فى وجدان الجماهير.

رابعاً: أن يدخل مفهوم المواطنة بعنصريه: المشاركة والمساواة مادة أساسية فى مقررات الدراسة وبرامج الإعلام. وعلى وجه الخصوص فى برامج معاهد إعداد القادة بجميع درجاتهم وأنواعهم. فهؤلاء- لابد قبل أن يتولى الواحد منهم مهام عمله أن يتقن «ملكة الحكم» وأن يعرف كيفية أداء مسئولياته فى إطار «المبادئ والأخلاق الدستورية». إن أهمية ذلك تأتى من أن هؤلاء القادة هم الذين يصدرون فى النهاية القرارات التنفيذية التى تتحكم فى مصالح الجماهير، وحين يؤدون واجباتهم وهم على وعى بمفهوم المواطنة فإن العديد من الشكاوى تختفى تلقائياً.

خامساً: أن تجهد الأحزاب السياسية وكذا الأجهزة التنفيذية المختصة- فى إعداد كوادر من جميع مكونات الأمة لتشارك فى قيادة العمل الوطنى فى مختلف المجالات.

سادساً: عن بناء الكنائس. ارتبطت هذه المشكلة بالفرمان العثمانى المشهور بالخط الهمايونى. وفى حقيقة الأمر فإن هذا الخط صدر عن الدولة العثمانية عام ١٨٥٦

تحت ضغط الدول الأوربيـة لحماية الطوائف المسيـحية فى تلك الدولة. بل وتـضمنته المادة التاسـعة من معاهدة باريـس التى أُبرمت فى ٣٠ مارس سنة ١٨٥٦ بـعد حرب القرم، وكان طرفاها الروسيا من ناحية وبريطـانيا وفرنسا والنمسا وبروسيا والدولة العثمانية من ناحية أخرى. فالخط يعالج مشـكلة عثمانية أوربية ليس لمصر دخل فيها. فلم تحدث مذابح للأقباط قبل صدور هذا الخط بل كان مبدأ المواطنة يستكمل عناصره تدريجياً من خلال مشـروع محمد على وخلفائه. وكان الخديو سعـيد قد ألغى الجزية عام ١٨٥٥ أى قبل صدور الخط الهمايونى.

وهكذا يبين أنه مما يتـعارض مع الاستقلال الوطنى أن يقحـم هذا الخط على البناء الدستورى والقانونى المصرى. فحقوق جميع مكونات الأمة تضمنها الوثائق المحلية.

ولذلك فإنه يكـفى لحل هذه المشكلة إعلان من وزارة العـدل بأن هذا الخط لا يدخل ضمن النظم المعمـول بها فى مصر. ثم يوضـع تنظيم عام لبناء دور الـعبادة الإسلامية والمسيحية.

سابعاً: ثمة حاجة إلى إبداع سياسى معاصر يواصل ما كانت الحركة السياسية فى مصر تقوم بـه فى اللحظات الحرجة، فعلي سبـيل المثال– اقترح عبد العـزيز فهمى أن يكتب الشـاعر أحمد شوقى دعاء يـردده المصلون فى المساجد والكنـائس فى أحد أيام الجمعة قبل سفر الوفد للخارج للمفاوضـة إعلاناً لتأييد الأمة بكل مكوناتها للمفاوضـين المصريين. ويمثل هذا الـدعاء قطعة أدبية رفيعـة المستوى جديرة بأن تتضـمنها مناهج النصوص فـى المدارس. وقد حدث بالفـعل أن ردد المصلون هذا الدعـاء فى يوم واحد، ووصفـت الصـحـف الحشود التى ضمتـها المساجد والكنائس فى هـذا اليوم بصورة غير عادية. ونقدم هنا نص الدعاء :

اللـهـم قـاهـر القـيـاصـر
ومـذل الجـبـابـر
ونـاصـر مـن لا لـه نـاصـر–
ركن الضعيف ومادة قواه، وملهم القوى خشيته وتقواه
ومـن لا يـحـكـم بـين عـبـاده سـواه

هذه كنانتك فزع إليك بنوها
وهرع إليك ساكنوها
هلالاً وصليباً
بعيداً وقريباً
شباناً وشيباً
نجيبة ونجيباً
مستبقين كنائسك المكرمة
التى رفعتها لقدسك أعتاباً
ميممين مساجدك المعظمة
التى شرعتها لكرمك أبواباً
نسألك فيها بعيسى روح الحق
ومحمد نبى الصدق
وموسى الهارب من الرق
كما نسألك بالشهر الأبر والصائمية وليلة الأغر والقائمية
وبهذه الصلاة العامة من أقباط الوادى ومسلميه
أن تعزنا بالعتق، إلا من ولائك
ولا تنزلنا بالرق لغير الائك
ولا تحملنا على غير حكمك واستعلائك
اللهم إن الملأمنا ومنهم قد تداعوا إلى الخطة الفاضلة
والكلمة الفاصلة
فى قضيتنا العادلة
فآتنا اللهم حقوقنا كاملة
وأجعل وفدنا فى دارهم هو وفدك
وجندنا الأعزل

إلا من الحق، جندك

وقلده اللهم التوفيق والسداد

واعصمه فى ركنك الشديد

أقم نوابنا المقام المحمود

وظللهم بظلك المحمود

وكن أنت الوكيل عنا توكيلا غير محدود

سبحانك

لا يحد لك كرم لا وجود

ويرد إليك الأمر كله

وأمرك غير مردود

واجعل القوم محالفينا

ولا تجعلهم مخالفينا

واجمل أهل الرأى فيهم على رأيك فينا

اللهم تاجنا منك نطلبه

وعرشنا إليك نخطبه

واستقلالنا التام بك نستوجبه

فقلدنا زمامنا

وولنا أحكامنا

واجعل الحق إمامنا

وتمم لنا الفرح

بالتى ما بعدها مقترح ولا وراءها مطرح

ولا تجعلنا اللهم باغين ولا عادين

واكتبنا فى الأرض من المصلحين

غير المفسدين فيها ولا الضالين

أمين

وهذا إبداع سياسى تحتاج مصر إلى أن تحقق حركتها السياسية المعاصرة أمثلة أخرى منه، تأكيداً لمفهوم المواطنة ووحدة جميع مكونات المصريين.

ثامناً: عن أقباط المهجر: الفكرة الأساسية لفهم الموقف هناك هى أن النشاط المشبوه تقوم به أقلية ضئيلة، تستنكره أغلبية كبيرة تلتف حول رئاسة الكنيسة. ومن ثم فإن المواجهة الناجعة لما يحدث هى فى تدعيم موقف الأغلبية وحثها على التحرك. وفى هذا المجال فإن محور العمل بينهم يكون بإظهار اهتمام الجماعة المصرية- حكومة وشعباً، بالوجود القبطى فى تاريخ مصر وفى واقعها المعاصر.

ويمكن فى هذا المجال إقامة معرض للآثار المصرية يعبر عن استمرار الحضارة المصرية عبر مراحلها الثلاثة. وعن التحام جميع مكونات الأمة فى حركتها الموحدة لاستخلاص سيادة الوطن وحقوق المواطن. ومساهمة أبناء مصر جميعاً فى تحقيق المشروع القومى بمختلف جوانبه.

ويصير إعداد هذا المعرض إعداداً علمياً على أرفع مستوى. وتصحبه المحاضرات والعروض الفنية وينتقل بين البلاد الأوربية والأمريكية.

بهذا ترتفع معنويات أغلبية المقيمين فى المهجر، ويستطيعون مواجهة الإدعاءات التى تستغلها الأقلية، وتقوى حجج الأغلبية فى مواجهة نشاط الأقلية المرفوضة.

تاسعاً: أن ينشأ مركز لدراسة الوحدة الوطنية سواء من ناحية تاريخها ومقوماتها والمشاكل التى تتعرض لها وغير ذلك. أو أن يخصص قسم لذلك فى أحد مراكز الأبحاث القائمة. فيكون هذا المركز أو القسم مرجعاً يزود جهات التعليم والاعلام والثقافة والسياسة بالمعلومات والخطط والمقترحات التى تدعم هذا الجانب الأساسى فى الحياة المصرية.

وبعد، فإن الوعى بوجود الآخر الدينى يمثل- تقليدياً، أحد المقومات الأساسية فى كيان كل مصرى. ويمثل هذا الوعى- بالإضافة إلى التمسك بالانتماء للأرض، الوطن، عامل التوازن فى الشخصية المصرية والمؤشر المعبر عن حالتها الصحية. بالإضافة إلى أن احترام الآخر هو الترياق التلقائى المصرى ضد التطرف؛ ذلك أن من يبدأ بنفى الآخر الدينى، لابد أن يصل إلى تكفير الذات.

هذا فضلاً عن أن مسار التاريخ المصرى الحديث والمعاصر أظهر أن النجاح فى ممارسة التعددية السياسية والفكرية- هذا النجاح يتوقف على نتيجة ما يجرى فى المدرسة الأولية للتعددية- نعنى بذلك التعددية الدينية. أى أن حصيلة هذه المدرسة تنتقل إلى المراحل التالية للتعددية. إن احترام الآخر الدينى هو المقدمة والشرط الضرورى لاحترام الآخر السياسى والفكرى.

حمى الله مصر وصان شعبها من كل مكروه

تحطيم أغلال المسجونين

فى العام ١٩٥٤ كنت أعمل مديراً للتشريع بوزارة الحربية والبحرية قبل أن أنتقل إلى مجلس الدولة. وورد من مصلحة السجون التى كانت تابعة لتلك الوزارة مشروع قانون لتعديل لائحة السجون الصادرة بالمرسوم بقانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٤٩ التى كان معمولاً بها وقتئذ. وبدأت أدرس الموضوع. وأعددت مشروع قانون جديد راعيت فى وضعه إعتبارات قانونية وإنسانية متنوعة.

ومن بين التعديلات التى اقترحتها وقتئذ إلغاء الأغلال الحديدية التى كانت تكبل بها أقدام المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة. وبينت فى المذكرة الإيضاحية لمشروع القانون المبررات القانونية والإنسانية والعملية التى يقوم عليها هذا الإلغاء.

وفيما يلى المذكرة الإيضاحية التى كنت قد أعددتها لشرح أسانيد هذا الإلغاء:

السجين إنسان أساء استخدام حريته – لذلك قيدت هذه الحرية زمناً موقوتاً يتعلم أثناءه كيف يستخدمها إذا ماعادت إليه كاملة.

والسجين إنسان نسى أنه إنسان، وأنه يعيش فى مجتمع وأن البشر جميعاً إخوة له – ولذلك فإنه تنكب الطريق الإنسانى السوى، واصطنع ما لا يليق بالإنسان أن يعمل. ومن أجل ذلك أقيم فى السجن ليتذكر ما نسى ويبدأ حياة جديدة.

والسجين إنسان ضعيف. وهو فى قبضة الدولة القوية – تستطيع أن تسحقه أو أن تحييه.

والسجين إنسان حر، ومهما بولغ فى تقييده – بالأغلال أو بالجدران أو بالحراس – فمازال فكره، عقله وقلبه حراً يعيش كما يشاء، ويتجول أنىّ أراد ويحيا الحياة التى يشتهيها.

والسجن هو فرصة الدولة التى يجب أن تنتهـزها لتعلّم هذا المواطن كيف ينبغى أن تكون الحـياة السليمـة السوية. ولذلك يـنبغى أن يُعَـدّ السجن من أجل أن يحـقق هذه الغاية.

وأول ما ينبغى مراعاته فى معاملة هذا الإنســان هو عدم المبالغة فى إيلامه وتعذيبه وإذلاله.

وقد تبالغ سلطة العقاب فى قـيوده وفى عقابه. ولكن كل ذلك لا يمكن أن يؤدى قط إلى كسبه وإصلاحه. بل أن كل هذه المـوانع والروادع لا تزيده إلا قوة وكراهية للناس ومرارة نفس داخلية فيزداد إمعاناً فى التحدى والعناد والانتقام.

ولقد نسى هذا السجين إنسانيته مرة لسبب أو لآخر - فإرتكب الجريمة. فما يسوغ قط أن تمحو الحـياة فى السجن هذه الإنســانية من ضميره - مـرة أخرى وإلى الأبد. علي الـعكس إنهـا لفرصــة أن يرى هذا المخلـوق- عن طريق مـعاملـته فى الســجن - الإنسان فى صورته الصحيحة. فيقارن بـين حياته الماضية وحياته الآن، ويتعلم درساً عملياً يثبت فى أعماق نفسه ولا يـعود إلى نسيانه - لأنه رأى وهو الضعيف الذى كان من الممكـن أن يُسَحق تماماً قـد عومل هذه المعـاملة؛ حينئـذ يتغيـر تغيراً كامــلاً يؤمن بالإنسـان - أى بنفسه وما يستقر فى أعماقها من خير أصيل.

وهناك مبدأ رئيسى محدد ينبغى أن يوجه السياسة التشريعية فى تنظيم السجون، هو أن يوضع نظام تدريجى يمر به الســجين - تقل فيه قيوده شيئاً فشيـئاً كلما انتقل من مرحلة إلى أخرى.

ذلك أن الحياة فــى السجن قد أضرت بخلقــه - لأنه قضـى هناك شهـوراً بل أعواماً رهين الأوامر التى لا مـحيد عنها - ولـم يضطلع بأية مســئولية ولم يطلب مـنه إنشاء عمل مـا حتى لقد كـاد ينسى كيف يأخـذ على عاتقه مـسئولية حـياته، ويهيـمن على تصرفاته - فالحرية بعد طول الأسر والتقييد تحدث عنده ما يحدثه الضوء الساطع إذا بهر عـينا طال احتـباسهـا. أن الحرية له بمثـابة الشراب المخـدر - فهى تلعـب برأسه وترنحــه وتخرجه مـن حد الادراك، وتسكره بحـميا الانـدفاع والانفعـال. ذلك إلى أن قدرته على حكم نفسه وتوجيهها إلى الطـريق السوى تصدأ من قلة الاستعمال. وقلما يستطـيــع أن يثبــت على عزم ماض حـيال مثل هذه المصــاعب التى تكتنـفه من كل

جانب أو يرسخ فى الحياة السوية ورياضة النفس على الخير - والعود إلى مصاف الرجال النافعين.

وإن قانون الإجراءات الجنائية ليمنح السجين أن يُفرج عنه تحت شرط إذا كان قد أمضى فى السجن ثلاثة أرباع مدة العقوبة وتبين أن سلوكه أثناء وجوده فى السجن يدعو إلى الثقة بتقويم نفسه، وأنه سوف يكون له بعد الأفراج عنه وسيلة مشروعة للارتزاق. هذا النص لا ينبغى أن يبقى فريداً منعزلاً. بل يجب أن يكون قمة مجموعة من التنظيمات تهدف إلى هذا الغرض الذى يستهدفه الأفراج تحت شرط مما يمكن معه للمحكوم عليه أن يحيا بعد أن تعود إليه حريته، حياةً سليمة. ولذلك فقد نصت المادة ٦٩ من لائحة ١٩٤٩ على فترة انتقال التى يمر بها المحكوم عليه قبل الأفراج عنه يرعى فيها التدرج فى تخفيف القيود ومنح المزايا.

ولقد جاء فى المذكرة الإيضاحية أن هذه المادة مقصود بها تقرير فترة انتقال المسجون قبل الإفراج عنه - ليتمكن بذلك من الاستعداد للعودة للحياة الإجتماعية العادية بعد أن فقد اتصاله بها مدة طويلة. ولقد ذكرت المذكرة أن الهيئات العلمية الدولية المعنية بشئون السجون وعلم العقاب أوصت بتقرير مثل هذه الفترة. ولقد تضمن المشروع تنظيماً تفصيلياً لهذه الفترة، بما يكفل تحقيق غايتها.

وعن أنواع السجون، فقد وُضع المبدأ الأساسى الذى يقضى بألاّ يودع إنسان سجناً إلا بمقتضى أمر من السلطات المختصة فى أول مشروع القانون تأكيداً لما لهذه القاعدة من أهمية، ولقد عدلت المادة تعديلاً لفظياً لتتوافق صياغتها مع المواد ٤٠ و ٤١ من قانون الإجراءات الجنائية - ومن ذلك أنه اشترط فى أمر الإبداع أن يكون موقعاً عليه. وهو مالم يكن وارداً فى المادة ١ من لائحة ١٩٤٩.

ولقد أوضحت المادة ٢ أنواع السجون. وكل نوع من هذه الأنواع يناظر عقوبة نص عليها قانون العقوبات ومن الواضح أن هذه الأنواع واردة على سبيل الحصر.

وتحدد المادة الثالثة الفئات التى تقضى المدة المحكوم بها عليها فى الليمانات: إنهم الرجال المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة. ولقد حُذفت القيود الحديدية من طريقة تنفيذ هذه العقوبة، لأن التكبيل بهذه القيود تمنعه وتحرمه إعتبارات قانونية وإنسانية وواقعية.

فالإعتبار القانونى هو ذلك المبدأ الدستورى الذى ينص على أنه لا عقوبة إلا بنص. ولقد حدد قانون العقوبات طريقة تنفيذ عقوبة الأشغال الشاقة، فنص فى المادة ١٤ على أن «عقوبة الأشغال الشاقة هى تشغيل المحكوم عليه فى أشق الأشغال التى تعينها الحكومة» وإذن فطريقة تنفيذ هذه العقوبة محددة تحديداً دقيقاً وهى تتطلب أمرين: أن يكون تقييد الحرية مصحوباً بالتشغيل، وأن يكون هذا التشغيل شاقاً. فإذا أضيف إلى ذلك إرهاق جديد، فإنما يكون ذلك عقاباً ينزل بالمحكوم عليه لم يتضمنه القانون وبالتالى الحكم الصادر عليه. ويؤيد ذلك أن قانون العقوبات ينص فى المادة ١٦ منه على طريقة تنفيذ عقوبة السجن. وبمقارنة هذه الطريقة بطريقة تنفيذ عقوبة الأشغال الشاقة لا نجد فارقاً بين الاثنين إلا فى وصف الأعمال التى يقوم بها السجين. فبينما تتطلب المادة ١٤ أن يشتغل المحكوم عليهم بالأشغال الشاقة فى أشق الأشغال - تكتفى المادة ١٦ أن يشتغل المحكوم عليهم بالسجن «الأعمال التى تعينها الحكومة». ولكن العقوبتين تتفقان فى أن يصحب تنفيذ كل منهما «تشغيل الحكم عليه» وبناء على هذا الأتفاق فى الصياغة بين المادتين، فإنه إذا أضيف إلى التشغيل فى عقوبة الأشغال الشاقة التقييد بالحديد فإن ذلك يكون مخالفاً لقانون العقوبات.

ولقد ورد فى المذكرة الإيضاحية للائحة ١٩٤٩ أن المستوى المنخفض للمعيشة فى السجن هو بمثابة «زيادة إيلام بالنسبة (للمحكوم عليه) لم يقصدها المشرع». وهذا التقرير ينطبق من باب أولى على القيود الحديدية.

والأعتبار الإنسانى - هو أن هذه القيود الحديدية تتعارض تعارضاً أصيلاً مع الطبيعة الإنسانية، وهى إذلال للمحكوم عليه وتعريض لصحته البدنية وقدرته المعنوية للخطر الشديد. وهى تؤدى إلى أن يفقد السجين إنسانيته ويمعن فى تحديه للمجتمع وإصراره على الجريمة. وبهذا فإنها تؤدى إلى مخالفة جديدة لروح القانون - فليس مما يقصد إليه القانون أن تستمر العقوبة أو آثارها بعد المدة المحكوم بها. فقانون الإجراءات الجنائية إذ ينص فى المادة ٤٨٠ على أن يفرج «عن المحكوم عليه فى اليوم التالى لانتهاء العقوبة»، ومشروع القانون المقترح إذ ينص فى المادة الأولى منه على ألا يبقى المحكوم عليه بعد المدة المحددة بأمر إيداعه - إذ ينص الإثنان على ذلك، إنما يهدفان إلى أن تنتهى حياة السجن نهائياً فى وقت محدد تحديداً دقيقاً. فإذا ما أدت

الحياة فى السجن إلى أن يستمر هذا الإنسان يعيش بعد الإفراج عنه كما كان يعيش فى السجن، فإننا نكون بذلك حيال مخالفة لروح القانون وأهدافه من توقيت العقوبة.

إن القانون يفرق بين العقوبة المؤبدة والعقوبة المؤقتة. وإذن فما يسوغ قط أن تتحول هذه الأخيرة إلى أن تكون دائمة ومدى الحياة لسبب الحياة فى السجن – وهذا ما تؤدى إليه القيود الحديدية بما تصنعه فى كل لحظة فى نفس المحكوم عليه وفى عقله وفى جسمه.

وأخيراً فإن هذه القيود غير مجدية. فإن ما تنص عليه المذكرة الإيضاحية للائحة ١٩٤٩ من أن الغرض من هذه القيود هو مواجهة خطورة الأشخاص الذين يقيدون بها– لا يبرر أن تكون شرطاً فى تنفيذ عقوبة الأشغال الشاقة. وكل ما يمكن أن تؤدى إليه هذه الخطورة هو أن يكون القيد الحديدى إجراءاً استثنائياً شاذاً لا يتبع إلا إذا وقع من المسجون هياج أو تعد شديد. وهو ما تنظمه لائحة ١٩٤٩ والمشروع المقترح فى الفصل الأخير منهما. وإذا كان هذا الهياج وهذا التعدى يجيزان أن يستعمل الحراس أسلحتهم النارية بالأوضاع والشروط الواردة فى هذا الفصل فإنهما يجيزان من باب أولى إستعمال هذه القيود طبقاً للشروط والإجراءات التى أوردها القانون – وبهذا تكون القيود مجدية وتحقق غرضاً. وهى على العموم تكون بمثابة إجراء إحتياطى له ما يبرره.

وفى غير هذه الحالة لا يسوغ قط أن تصاحب عقوبة الأشغال الشاقة تقييد المحكوم عليه بالحديد.

وأثناء بحث مشروع تعديل اللائحة فى مجموعها، ورد فى ١٩٥٥/١/٢٢ إلى إدارة التشريع من اللواء وكيل الوزارة الدائم أن المجلس الأعلى للسجون قرر إستصدار هذا الجزء من القانون فوراً – لأن لائحة السجون ستأخذ بعض الوقت.

وبالفعل أرسل المشروع إلى مجلس الوزراء وصدر به القانون رقم ٥٧ لسنة ١٩٥٥ فى ٣ فبراير ١٩٥٥ متضمناً أنه «لا يجوز وضع القيد الحديدى فى (قدمى المسجون) داخل الليمان أو خارجه إلا إذا خيف هربه وكان لهذا التخوف

أسباب معقولة. ويصدر وزير الحربية بناء على إقتراح مدير عام السجون قراراً بالأحوال التى يجوز فيها وضع القيد الحديدى فى قدمى المحكوم عليه».

وكانت هذه الأغلال توضع فى أقدام المحكوم عليهم منذ أيام محمد على. ولم يتم إلغاؤها إلا بهذا القانون.

وكان لهذا القانون صدى واسع فى الصحف، إذ نشرت المقالات والتحقيقات العديدة عن إلغاء القيود. وبترحيب شديد. كما نشرت صور عديدة لتنفيذ هذا القانون وفيها يقوم القائد العام للقوات المسلحة بكسر قيود السجناء.



لا اغلال بعد اليوم .. هكذا ارادت الثورة ، وسعى اللواء اركان الحرب عبد الحكيم عامر وزير الحربية والقائد العام للقوات المسلحة الى ليمان طره امس، لينفذ ارادة ثورتنا القوية الرحيمة ، ويرى سيادته وهو يحطم قيد احدث نزيل فى الليمان ، والى يمينه اللواء محرم عثمان مدير عام السجون ، واعوانه من كبار الضباط الذين اقترحوا الغاء هذه القيود ..

الأهرام ١٩٥٥/٢/١١

يوم تحطيم السلاسل

تتبدى "الحركة الدستورية" المصرية أحد المعالم الرئيسية فى تاريخ مصر الحديثة. وهى حركة أصيلة تمتد جذورها الفكرية والرئيسية إلى بدايات القرن التاسع عشر حين بدأ رائد الفكر المصرى الحديث رفاعة الطهطاوى يطلع المجتمع المصرى على مفاهيم وممارسات الحكم الديمقراطى التى عرفها وشاهدها فى فرنسا. ثم تواصلت الحركة عملياً من خلال مؤسسات نيابية أولية فى عهد إسماعيل وتوفيق. وعلى الرغم من الضربات التى وجهها الإحتلال البريطانى لإنجازات الحركة الدستورية المصرية السابقة عليه، فإن إصرار الجماعة على الحصول على حقها فى حكم نفسها بنفسها. هذا الإصرار والكفاح أديا فى النهاية إلى صدور دستور ١٩٢٣.

وتمثل المواقف والإجراءات التى قطع بها الملك والإنجليز الطريق على الحزب الممثل لإرادة الأمة لتولى مهام الحكم فى البلاد وتعميق جذور الحكم البرلمانى فى الأرض المصرية – يمثل ذلك مرحلة بالغة الأهمية فى التاريخ المصرى تعبر عن حيوية هذا الشعب وإصراره على تطبيق المبادئ الدستورية الأصيلة.

وفى حقيقة الأمر فإن الحركة الدستورية المصرية جديرة بأن تقف إلى جوار الحركات الدستورية العالمية الأخرى: الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، ففيها نجد الخصوصية المصرية، والمقدرة الفكرية، والممارسة العملية الواعية. وبرز فى هذه الحركة رجال كانت لهم مواقف تستحق أن يعرفها أبناء مصر المعاصرون.

وعلى سبيل المثال

بعد وفاة سعد زغلول عام ١٩٢٧ انتُخب مصطفى النحاس رئيساً للوفد المصرى ومكرم عبيد سكرتيراً له. وافتتحت الدورة البرلمانية فى ١٧ نوفمبر ١٩٥٧ وكان عبد الخالق ثروت رئيساً للوزراء. ثم استقال فى ٤ مارس ١٩٢٨ وألف مصطفى النحاس – الذى كان رئيساً لمجلس النواب – الوزارة. وانتخب مجلس النواب فى ٢٠ مارس ويصا واصف رئيساً للمجلس(١). وفى ٢٥ يونيه سنة ١٩٢٨ أقال الملك فؤاد وزارة النحاس وتولى محمد محمود الوزارة. وفى ٢٨ يونيه صدر مرسوم بتأجيل انعقاد البرلمان لمدة شهر. وقرر المجلس أن يجتمع

يوم السبت ٢٨ يوليه أى فى اليوم التالى لانتهاء مدة الشهر. إلا أنه صدر فى ١٩ يوليه أمر ملكى بحل المجلس وتأجيل الإنتخابات لمدة ثلاث سنوات. ولكن أعضاء البرلمان صمموا على أن يجتمعوا فى دار البرلمان فى الموعد الذى سبق أن حددوه. وأصدروا بياناً بذلك.

وكانت الحكومة قد أغلقت أبواب قاعتى مجلسى النواب والشيوخ بعد صدور الأمر الملكى بحلهما وختمهما بالشمع الأحمر وتسلمت مفاتيحهما. لمنع إجتماع المجلسين. إلا أن ويصا واصف رئيس مجلس النواب أرسل خطاباً إلى وزير الداخلية يطلب منه فتح قاعة مجلس النواب ليجتمع المجلس فى الميعاد المحدد. وكان جواب الوزارة أن حشدت جنود الجيش ورجال البوليس واتخذت جميع الوسائل لمنع إجتماع المجلس وأغلقت جميع الطرق المؤدية إلى دار البرلمان. واجتمع الأعضاء فى دار أحدهم فى الموعد المحدد برئاسة ويصا واصف وأصدروا قراراً يقول عبد الرحمن الرافعى إنه «من القرارات التى تشرف تاريخ الحياة النيابية فى مصر»[٢] وقرروا بطلان ما صدر من أوامر ملكية وأن البرلمان قائم وله حق الاجتماع حسب أحكام الدستور وأن يؤجل المجلس من تلقاء نفسه إجتماعاته إلى السبت الثالث من نوفمبر سنة ١٩٢٨ وأقسم الأعضاء على المحافظة على الدستور والدفاع عنه. وبالفعل إجتمعوا يوم ١٧ نوفمبر ١٩٢٨ بدار جريدة البلاغ، ولأن هذا أول إجتماع لدورة برلمانية جديدة فقد انتخب ويصا واصف رئيساً للمجلس. وقرر مطالبة الحكومة بسحب القوات المسلحة التى تحاصر دار البرلمان حتى يتمكن من الإجتماع فى داره. وحظرت الوزارة على الصحف نشر هذا القرار أو أى نبأ عن إجتماع المجلس، ومنعت المطابع من نشره. لكن الجمهور علم به من نشرات سرية وزعت فى مصر، ومما نشرته عنه صحف سوريا ولبنان[٣].

ثم استقالت وزارة محمد محمود فى ٢ أكتوبر ١٩٢٩ وقررت إجراء إنتخابات جديدة. وفضت الأختام التى كانت موضوعة على أبواب البرلمان. وأسفرت النتيجة عن نصر كبير للوفد، وألف مصطفى النحاس وزارته الثانية. وافتتح البرلمان يوم ١١ يناير ١٩٣٠ وانتخب ويصا واصف رئيساً لمجلس النواب وتحدث فى أول خطاب له بعد إنتخابه عن حضوره مع وفد مصر إجتماع المؤتمر البرلمانى الدولى الذى إنعقد فى برلين صيف ١٩٢٨. وكيف أن وجهت فى الإجتماع إحتجاجات ضد عصبة الأمم

تتهمها بتغاضيها عن الدفاع عن الأقليات فى بعض البلاد. وقال: «كنا فخورين مغتبطين نرفع رؤسنا فرحين لما وصلنا إليه...» كان ويصا واصف يخطب فى إحدى الدوائر يقول. «إننى أمثل دائرة لا قبطى فيها غير نائبها...» كان من أواسط الصعيد ولكنه يمثل دائرة المطرية دقهلية فى أقصى الشمال بغير عصبية عائلية له ولا روابط دينية أو محلية فيها(٤). وبدأ الإنجليز والقصر مناوراتهم التى انتهت باستقالة الوزارة فى ١٧ يونيه ١٩٣٠، وعهد الملك إلى إسماعيل صدقى بتأليف الوزارة.

يقول الرافعى(٥) إن النية كانت مبيته عند تأليف هذه الوزارة على إلغاء الدستور. فبدأت عملها بتأجيل إنعقاد البرلمان شهراً إبتداء من يوم ٢١ يونيه ١٩٣٠. وقد أراد النواب والشيوخ أن يجتمعوا فى البرلمان يوم ٢٣ يونيه وهو اليوم الذى كان محدداً من قبل لانعقاد الجلسة. واتفق ويصا واصف رئيس مجلس النواب وعدلى يكن رئيس مجلس الشيوخ على أن مرسوم التأجيل يجب أن يتلى على الأعضاء فى المجلسين. ولكن الوزارة اعترضت على ذلك بأن المرسوم صدر فى ٢١ يونيه وأن التأجيل يبدأ من هذا اليوم. فأجاب الرئيسان بأن هذا لا يمنع من تلاوة المرسوم فى المجلسين وأن يحددا تاريخ إنعقادهما بعد فترة التأجيل. فطلب إسماعيل صدقى من ويصا واصف أن يعطيه عهداً بأن لا يتكلم أى عضو من أعضاء مجلس النواب بعد تلاوة المرسوم. فرأى ويصا واصف أن فى هذا الطلب تدخلاً من الحكومة فى شئون المجلس وغضاً من كرامته ورفض إعطاء مثل هذا العهد. فأرسل إليه فى يوم ٢٣ يونيه كتاباً يصرفيه على أن يصله هذا العهد قبل الساعة الواحدة بعد ظهر ذلك اليوم. وبدت فى كتابه لهجة التهديد والوعيد. فرد عليه ويصا واصف رافضاً طلبه.

أغلقت الحكومة أبواب البرلمان، ووضعت حوله قواتها المسلحة، وربطت بابه الخارجى بسلاسل من حديد. على أن الشيوخ والنواب حضروا فى الموعد المحدد.

وطبقاً لما روته لى عائلة الأستاذ ويصا واصف أنه عندما أراد أن يتوجه فى ذلك اليوم إلى المجلس رأى أنه مراقَب وتطارده القوات المسلحة والبوليس. فترك سيارته، وإذ كان يسكن فى بيت على شاطئ النيل فى الجيزة فى الشارع المسمى باسمه الآن عند حديقة الحيوان، عبر النهر فى "فلوكة" فوجد جنازة اندس بين المشيعين إلى أن وصل إلى المجلس والرصاص يتطاير فى الشوارع. فوجد أعضاء البرلمان وزعماء الأمة



ويصا واصف

ينتظرونه. وطبقاً لما روته الصحف عندما حدث ذلك(٦) كان من رأى بعضهم أن يقتحموا الباب بالقوة مهما كلفهم ذلك من عناء وتضحية. ولكن القرار استقر فى آخر الأمر على إنتظار وصول النحاس باشا. وفى الساعة السادسة إلا ربعاً أقبل النحاس ومعه مكرم عبيد. ومضى النحاس إلى الباب فوجده موصداً فقال «لننتظر الرئيس» وكان يعنى ويصا واصف. وأراد البعض اقتحام الباب وأن يخاطب حرس البرلمان، فحسم النحاس الأمر بقوله «نحن كلنا هنا نعمل بما يشير به رئيس المجلس فلننتظر

قدومه . . » وقبل أن تأزف الساعة بدقائق وصل ويصا واصف، فهتف الحاضرون للدستور. ولما توجه نحو الباب الموصد تقدم منه النحاس وقال له «أهلاً يا رئيسنا . .».

سأل رئيس المجلس أحد جنود البرلمان الواقفين خلفه: «أين عاطف أفندى القومندان؟» فرد الجندى: «موجود ياافندم» فقال له: «ادعه يكلمنى» فجاء حالاً وأدى التحية العسكرية. سأله الرئيس: «من أغلق هذا الباب ووضع السلاسل فيه؟» فأجاب: «البوليس الخارجى ياأفندم» فقال له: «هات فأساً وأكسر هذه السلاسل فإننى بصفتى رئيساً للمجلس آمرك بهذا» فصدع القومندان للأمر ونادى بعض رجاله فأقبلوا يحملون المعاول وهووا بها على السلاسل. وسمى هذا اليوم المشهود "يوم تحطيم السلاسل" (٧).

تقول مجلة المصور: «وهنا لا يسع الكاتب المؤرخ الذى يريد تسجيل حوادث اليوم إلا أن ينوه بما أظهره حضرة الأستاذ ويصا واصف من الجرأة المقرونة بالهيبة والوقار. فإنه لما تقدم من الباب المغلق وأمر بفتحه بما له من السلطة على قومندان البرلمان وحراسه ساد الحاضرون سكون عظيم ووقفوا يرقبون هذا الوجه الذى لم يتغير شئ من أساريره وملامحه. . . فأخذ يحث الجند المشتغلين بكسر السلسلة على التعجيل فى مهمتهم وذلك بدون أن يلتفت يمنة أو يسرة. . . ثم دفع الباب أمامه ففتح على مصراعيه فاقتحمه وخلفه الأعضاء والكل يرددون الهتاف للدستور وللأمة مصدر السلطات. وجلس ويصا واصف على منصة الرياسة وافتتح الجلسة بصوت مطمئن وهو ساكن الجنان رابط الجأش وتلا المرسوم الملكى بتأليف الوزارة الجديدة ثم نهض النحاس وطلب من الأعضاء أن يقسموا معه: «أقسم بالله العظيم أن أكون وفياً للقسم الذى أقسمته طبقاً للدستور، وأن أدافع عن الدستور بكل ما أملك من قوة ومال وتضحية». فردد الأعضاء وراء النحاس القسم فقرة فقرة. . .

يقول محرر المصور إنه كان واقفاً عند خروج النحاس من قاعة الجلسة، وتصادف خروج ويصا واصف من مكتبه فى تلك اللحظة. فتقابلا. فلم يكن من النحاس إلا أن قال له: «براڤو ويصا».

يقول طارق البشرى: «إن فكرة الجامعة الوطنية المصرية قد تبلورت بمضمون نضالى معاد للاحتلال الأجنبى ومعاد لحكم الاستبداد الفردى الذى يمارسه الملك ويعمل على الاحتفاظ به. فالجامعة الوطنية شبت كجامعة مخاصمة للملك وحلفائه الإنجليز معاً. وهى من جهة أخرى تعنى فى انتصارها زوال كل فروق سياسية واجتماعية بين المواطنين أساسها الدين. لذلك كان من الطبيعى أن يكون الملك ضدها مفضلاً أن يرفع بدلاً منها جامعة دينية سياسية على الطراز القديم.. وإن إسهام القبط فى ذلك كان لاشك يسخط الملك من حيث كونه إسهاماً ومشاركة فى بناء جامعة تنمو ضد سلطاته وتفسد ما يعمل له من استبدال غيرها بها. وتمثل ذلك بقدر قل أو كثر من الوعى فى نوع من النفور لدى الملك إزاء النشاط السياسى لتلك «الأقلية الدينية». فإذا كان الملك يعادى الحركة الشعبية عامة، فقد كان لديه سبباً «خاص» لمعاداة إسهام هذه الفئة من الشعب. وبالمقابل كانت المساهمة من دعائم مقاومة الحركة الديمقراطية وحزبها الجامع - لنفوذ الملك ومحاولته رد الجماعة المصرية إلى مبدأ الجامعات الدينية(٧).

ويروى لمعى المطيعى أن ويصا واصف تناول وجبة من الأسماك فى الإسكندرية. وشعر بعد ذلك بتعب شديد فى المعدة وعاد إلى القاهرة. وقرر الأطباء أنه تعرض لحالة تسمم خطيرة. وتقول الشائعات المتوارثة إن الملك فؤاد كان وراء الوجبة المسمومة(٨). وفى ٢٧ مايو ١٩٣١ كانت جماهير القاهرة تودع جثمان ويصا واصف، وتخاطبه بلحن حزين: «اشكِ الظلم لسعد يا ويصا» والمقصود هو سعد زغلول - أبو الأمة وزعيمها الذى توفى قبل ويصا واصف بعدة سنوات.

المراجـــع

(١) عبد الرحـمن الرافعي، في أعقاب الـثورة المصرية، الجزء الثـاني، القاهرة، ١٩٤٩ ص ٣٢.

وكانت السلطة العسكرية البريطانية قد اعتقلت في ٢٥ يوليو ١٩٢٢ أعضاء الوفد وهم حمـد الباسل وويـصا واصف ومرقس حـنا وواصف بطرس غـالي وعلوي الجزار وجورج خـياط ومراد الشـريعي وقدمـتهم للمـحكمة بتـهمة طبـع ونشر منـشور في ١٨ يـونيـه ١٩٢٢ يعرض حـكومـة جلالـة ملك مـصر لـلكراهيـة والاحتـقار. وإذاعة مـنشور في ١٨ يـوليه موضـوعه إثارة الـكراهية ضـد نظام الحكومة القائمة. وأقيمت عليهم الدعوى العمومية أمام محكمة عسكرية بريطانية. وحكم عليـهم بالإعدام. ثم استبـدل به الحكم لمدة سبع سنوات وتغـريم كل منهم ٥٠٠٠ جنـيه (عـبد الـعظيـم رمضـان تطور الحـركـة الوطنـية في مـصـر من ١٩١٨-١٩٣٦، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٣٦٣ ومابعدها).

(٢) الرافعي المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٤) طارق البـشري، المسلمـون والأقباط فـي إطار الجماعـة الوطنيـة، هيئة الـكتاب، ١٩٨٠، ص ٢١٨.

وكـان في تصريـح ٢٨ فـبراير ١٩٢٢ تحفـظ خاص بحماية الإنجـليز للأقليات إلا أن الجماعة المصرية وفي مقدمتها الأقباط رفضت هذا التحفظ.

(٥) الرافعي، المرجع السابق، ص ١١٠.

(٦) الأهرام ٢٤/٦/١٩٣٠

المصور ٢٧/٦/١٩٣٠

(٧) الرافعي، المرجع السابق، ٧٠ - ١١٦.

عبد العظيم رمضان، المرجع السابق، ص ٧٣٤.

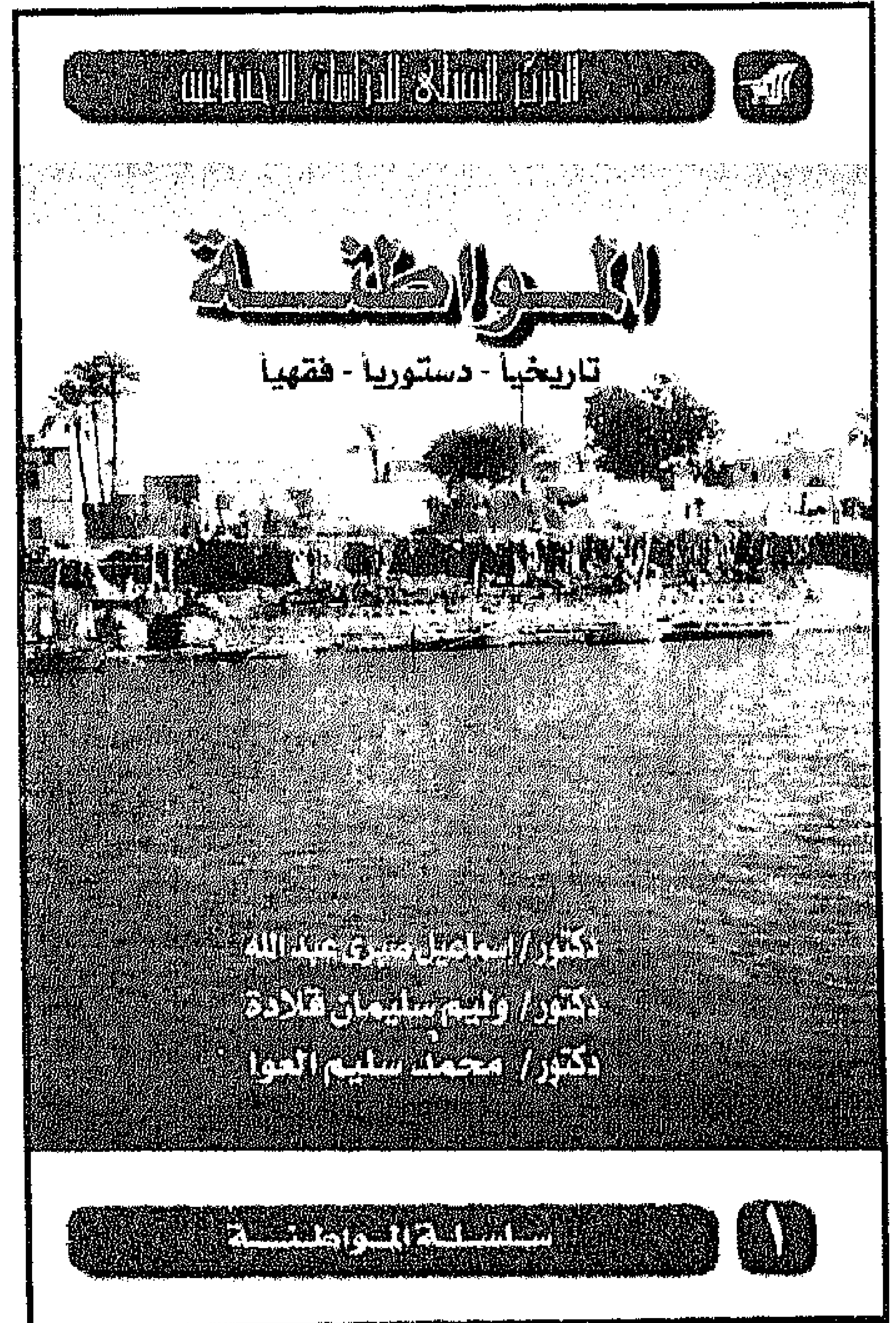
حســين مـؤنس، دراسات في ثـورة ١٩١٩، دار المعارف بمصـر، أقرأ رقم ٤١٨ ص ١٩٤-٢٧٠

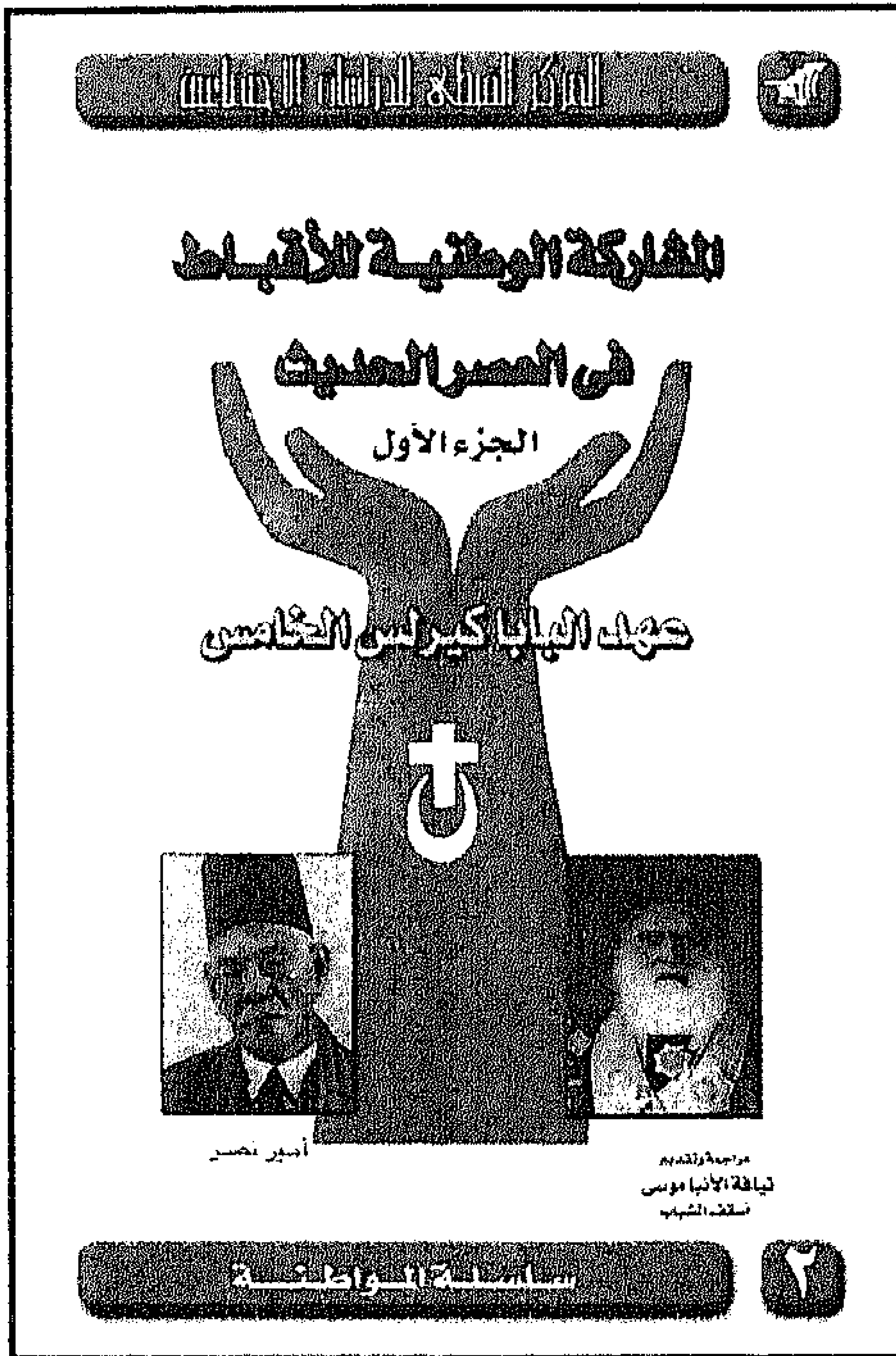
(٧) طارق البشرى، المرجع السابق، ص ٣٩٥

(٨) لمعى المطيعى، موسوعة هذا الرجل من مصر، دار الشروق، ١٩٩٧، ص ٦٥٢-٦٦٠.

وأنظر وليم سليمان قلادة، تصويب الأخطاء وتجديد الذاكرة، الكتب - وجهات نظر، دار الشروق، مارس ١٩٩٩، ص ٤٠ وما بعدها.

صدر عن المركز القبطى للدراسات الإجتماعية فى سلسلة المواطنة





إصدارات المركز القبطى للدراسات الإجتماعية

م	إسم السلسلة	م	الموضوع	الكاتب
أولاً	أوراق دراسية (كتيبات):	١	ملاحظات على وثيقة مؤتمر السكان.	نيافة الأنبا سرابيون
		٢	مقومات الكيان المصرى.	د. وليم سليمان قلادة
		٣	التنمية الشعبية التفاعلية.	أ. سمير مرقس أ. نبيل مرقس
		٤	مشاركة الشباب القبطى فى الحياة السياسية بين المحددات العامة والصعوبات الخاصة.	أ. سمير مرقس
		٥	فلسفة تعليم الكبار عند باولو فريرى.	أ. أمير نصر
		٦	المعلوماتيات والتنمية.	د. السيد نصر الدين السيد
		٧	ممارسات البحث العلمى الإجتماعى بين منهجية الحوار ومنهجية القسر.	أ. نبيل مرقس
		٨	مجتمع التسلط الأستهلاكى.	أ. سامح فوزى
ثانياً	الكنيسة والمجتمع (كتب):	١	المسيحية والعدالة الإجتماعية	قداسة البابا شنوده الثالث
		٢	الكنيسة وقضايا معاصرة.	نيافة الأنبا سرابيون
		٣	الكنيسة وخدمة المحتاجين	نيافة الأنبا سرابيون
ثالثاً	المواطنة (كتب):	١	المواطنة	د. إسماعيل صبرى عبد الله د. وليم سليمان قلاده د. محمد سليم العوا

م	إسم السلسلة	م	الموضوع	الكاتب
		٢	المشاركة الوطنية للأقباط فى العصر الحديث جـ١ عصر البابا كيرلس الخامس	أ. أمير نصر
		٣	فى مبدأ المواطنة جـ١	د. وليم سليمان قلادة
رابعا	تجارب تنموية رائدة:	١	مدرسة الفنون بقرية الحرانية (تجربة م.رمسيس ويصا واصف ... نموذج قبطى للتنمية).	م. رؤوف فرج صليب
		٢	تجربة المشاركة الشعبية بحى عين الصيرة بالقاهرة.	د. أحمد عبد الله د. عماد صيام
		٣	تجربة التعليم غير الرسمى فى اطار التنمية المتواصلة	د. ليلى كامل
		٤	(قرية شرموخ بالمنيا/منطقة المقطم).	
			وصايا على مبارك الباهرة فى أحوال مصر والقاهرة.	أ. مجدى عبد الرحمن
خامسا	الحلقات النقاشية:	١	نظرة مصرية على تاريخنا الحضارى.	د. اسماعيل صبرى عبدالله
		٢	نشأة المواطنة فى مصر.	د. وليم سليمان قلادة
		٣	المواطنة نظرة إسلامية	د. محمد سليم العوا
سادسا	الأقباط عبر العصور:	١	الأقباط فى العصر القبطى ... مصر فى ظل المسيحية.	د. رأفت عبد الحميد
		٢	الأقباط فى العصر المملوكى. الوضع الإجتماعى للأقباط فى عصر سلاطين المماليك.	د. قاسم عبده قاسم
		٣	الأقباط فى العصر العثمانى.	د. محمد عفيفى

م	إسم السلسلة		الموضوع	الكاتب
سابعاً	المحاضرات الدورية:	١	المجتمعات الهامشية / العشوائية.	د. ثروت اسحق
		٢	التنمية خبرات عملية.	نيافة الأنبا باخوميوس
ثامناً	تصميم إستمارات وبحوث:	١	إستمارة تخطيط وكتابة المشروعات التنموية.	
		٢	إستمارة تقويم المشروعات الصغيرة.	
تاسعاً	المعمارات التنموية:	١	وضع الأهداف فى الخدمة التنموية.	
		٢	مؤشرات تقويم الملية التنموية.	
عاشراً	الملفات الدورية:			
	١- الملفات الدراسية: (ملف يجمع أهم كتب فى الموضوع ويصلح للدراسة دون التقيد بالزمن)	١	الوعى بمشكلة البطالة.	
		٢	أبعاد مشكلة الأمية.	
		٣	مدخل إلى فهم التنمية.	
		٤	البيئة	
		٥	حقوق الإنسان	
		٦	مأزق النظام الرأسمالى توجهات الحركة النسائية المصرية بين التنمية الإقتصادية والتغير الثقافى	
		٧	عمالة الأطفال	
		٨	الاستنساخ	
		٩	المرأة بين المطرقة والسندان	

م	إسم السلسلة	م	الموضوع	الكاتب
		١٠	المرأة بعد بكين.	
		١١	الختان جـ١.	
		١٢	الختان جـ٢.	
		١٣	التراث العربى المسيحى	
		١٤	نحو وحدة الكنائس الأرثوذكسية	
		١٥	الأقباط والقومية المصرية	
	٢- الملفات الوثائقية: (ملف يجمع أهم ما ينشر حول حدث أو شخص خلال فترة زمنية)	١	أحاديث قداسة البابا شنوده الثالث إلى الصحافة فى الفترة من ١٩٩١ وحتى ١٩٩٥م.	
		٢	زيارة قداسة البابا شنوده الثالث إلى لبنان	
		٣	الأقباط وانتخابات مجلس الشعب لعام ١٩٩٠م.	
		٤	الأقباط وإنتخابات مجلس الشعب لعام ١٩٩٥	
		٥	أزمة الخليج وأثارها الإقتصادية على المجتمع المصرى.	
		٦	كتابات الكاتب الإسلامى أ. فهمى هويدى والتى تناولت: قداسة البابا والأقباط من عام ١٩٨٦ وحتى ١٩٩١م.	

م	إسم السلسلة	م	الموضوع	الكاتب
		٧	مقالات نيافة الأنبا سرابيون عن : العمل الإجتماعى، التنمية، خدمة الفقراء، البطالة	
		٨	الخط الهمايونى وبناء الكنائس.	
		٩	أحداث امبابة سبتمبر ١٩٩١م.	
		١٠	أحداث ديروط وصنبو	
		١١	حادثة المقطم.	
		١٢	كتابات ومقالات الكاتب الكبير محمد حسنين هيكل فى الفترة من ١٩٨٧ وحتى ١٩٩٤م.	
		١٣	حول مؤتمر الأقليات.	
		١٤	كتابات الدكتور مصطفى الفقى.	
		١٥	حادثة الزلزال أكتوبر ١٩٩٢م.	
		١٦	أحداث طما.	
		١٧	حادثة دير المحرق.	
		١٨	مؤتمر السكان والتنمية.	
		١٩	مؤتمر المرأة فى بكين.	
		٢٠	الهجوم على الكنيسة ١٩٩٤، ١٩٩٥م.	
		٢١	انتخابات المجلس الملى.	
		٢٢	الحوار اللاهوتى بين الكنيسة الأرثوذكسية والكنائس الأرثوذكسية الشرقية.	

م	إسم السلسلة	م	الموضوع	الكاتب
		٢٣	كتابات أ. صلاح الدين حافظ حول الأديان الأصولية.	
		٢٤	المناطق المنكوبة بالسودان	
		٢٥	أحداث كفر دمياط	
		٢٦	أحداث أبو قرقاص	
		٢٧	أحداث قرية الكشح	
		٢٨	قانون الإضطهاد الدينى فى الكونجرس الأمريكى	
		٢٩	أمريكا وأقباط مصر	
		٣٠	مصطفى مشهور والأقباط	
		٣١	رصد لبعض الظواهر الإجتماعية الحديثة فى المجتمع المصرى	
	تحت الطبع سلسلة : مساهمات فكرية	١	أبرز معالم الجدة فى نهاية القرن العشرين (ظاهرة الكوكبية)	أ. د. إسماعيل صبرى عبد الله

المركز القبطى للدراسات الإجتماعية

الهدف العام للمركز:

"رفع الوعى العام لأعضاء الأسقفية / الكنيسة وذلك بتحليل الواقع المصرى المعاصر فى شتى ظواهره وجوانبه وبحث العراقيل التى تعترض نموه وإكتشاف الحلول الممكنة ومعرفة الوسائل العلمية التى تحققها وذلك من خلال الدراسات العلمية والمنهجية واللقاءات الفكرية المتنوعة التى يشارك فيها كبار الكتاب والمفكرين والمتخصصين والمطبوعات".

محاور إهتمام المركز:

١ - دراسة أوضاع الواقع المصرى المعاصر ثقافياً وإجتماعياً وإقتصادياً وعلمياً لأجل تنمية حضارية شاملة.

٢ - حصر وتحديد عوامل التخلف فى الواقع والعمل على تجاوزها.

٣ - خلق المناخ الفكرى والثقافى الذى من شأنه رفع الوعى العام والإهتمام بما يدور من حولنا بهدف الإسهام فى عملية التطور الحضارى المصرى والقبطى وتعميق الأحساس بالمسئولية الحضارية.

٤ - إبراز المقومات الحضارية للأقباط ومساهمتهم الفاعلة فى بناء المجتمع عبر التاريخ.

٥ - محاولة إستشراف المستقبل وذلك بالاهتمام بالدراسات المستقبلية.

الهيكل العام للمركز:

يتكون المركز من :-

١ - وحدات متخصصة. (وحدة المواطنة - وحدة القضايا المجتمعية المعاصرة - وحدة الدراسات المسكونية).

٢ - وحدات معاونة. (وحدة المتابعة والتوثيق - وحدة النشر - وحدة الاتصال الثقافى - المكتبة).

العنوان : ص.ب. ٤٠١٩ مدينة نصر

ت : ٢٦٠٣٤٩٥ - ٢٦٢٣٣٧٥ - ٢٦٢٩٣١٢ - ٢٦٣٧٩١٥ فاكس : ٢٦٠٥٩٩٩

المحتويات

صورة الغلاف

اللطائف المصورة
مجلة فكاهية أدبية علمية تاريخية
تنشر صور الحوادث الجارية ومشاهير
رجال العالم تصدر مرة في الأسبوع
لصاحبها اسكندر مكاريوس

اللطائف المصورة

مركز ادارتها بباب اللوق بالقاهرة بلصق محطة حلوان — نمرة التلفون ٨١٨ بستان
AL LATAIF AL MUSAWARA
Proprietor ISKANDAR MAKARIUS
No. 803 VOL. XVI. CAIRO, 30th June 1930

الاشتراكات
عن سنة ٥٠ قرشاً صاغاً في مصر
والسودان و١٧ شلناً في الخارج
ولا يقبل الاشتراك عن مدة
أقل من سنة والدفع مقدماً

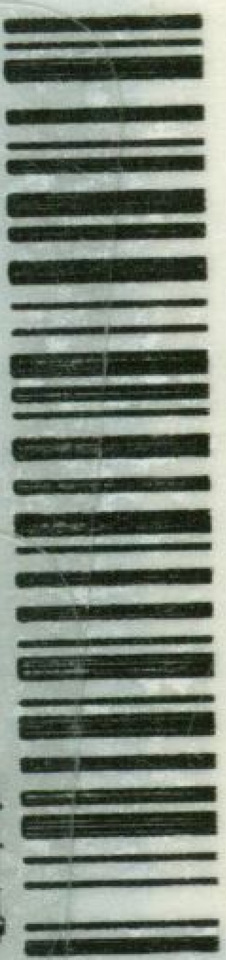
العدد ٨٠٣ — السنة السادسة عشرة | القاهرة في يوم الاثنين ٣٠ يونيو سنة ١٩٣٠ | ثمن النسخة ١٠ مليمات

اقتحام مدخل البرلمان وتحطيم سلاسله — صورة بليغة

قال المقطم: «لقد استهدفت الحكومة أمس لعمل لا مسوغ مهما يكن الباعث عليه فقد جاهرت في بيانها الوزارى بحرصها على الحياة البرلمانية فكان يجدر بها أن تترك البرلمان يعقد وأن تدعه وشأنه كما هو الأمر فى البرلمانات فإذا قرر شيئاً تخشاه وكان مناقضاً لنصوص الدستور سلحها بسلاح تستعمله عليه وإذا سلك الطريق الدستورى اجتنبت الوزارة خطأ التعرض للحياة النيابية بغير ما يجيزه الدستور».

ولا ريب عندنا فى أن السواد الأعظم من جميع طبقات الأمة يردد قول المقطم هذا ويقره على ما فيه من حكمة وصواب ولقد تحول أمر كسر تلك السلاسل عنوة بفعل ضربات الفأس القاطعة القاضية التي أمر بها رئيس البرلمان ليتمكن النواب من الدخول إلى المجلس، نقول لقد تحول هذا إلى رمز معنوى مغزى لايخفى على العاقل اللبيب فكأن الأقدار شاءت أن تمثل للشعب فعل الحق فى القوة فلابد من رضوخ القوة للحق فمصر دولة دستورية نيابية مستقلة ذات سيادة والبرلمان وليد الدستور لاتخال القوة أو السياسة أو الحزبية تجرؤ على تغيير هذا النظام.

صورة تاريخية تنفرد اللطائف المصورة بتصويرها واثباتها تمثل دولة النحا[...] باشا يوم الاثنين الماضى والبعض من زملائه الوزراء السابقين وأعضاء البر[...] أمام مدخله الخارجى الموصد وقد ظهرت السلسلة الحديدية التى قيد الباب [...] قبل تحطيمها. ووقف عن الجانب الواحد دولة النحاس باشا فالأستاذ صبرى [...] علم فمعالى فتح الله بركات باشا ففخرى بك عبد النور وعن الجانب ال[...] معالى الغرابلى باشا فالأستاذ مكرم عبيد بك فمعالى عبد الرزاق بك والص[...] بليغة ناطقة.



بطريركية الأقباط الأرثوذكس - أسقفية الخدمات العامة والإجتماعية